

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Filozofická fakulta

Ústav Etnologie

Lenka Kostecká

Islamizace a mediální prostor

Islamic and Media Territory

Diplomová práce

vedoucí práce – PhDr. Jan Pargač, CSc.

2012

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval/a samostatně, že jsem řádně citoval/a všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 19. 8. 2012

Poděkování :

Na tomto místě bych chtěla poděkovat PhDr. J. Pargačovi, CSc. za vstřícný přístup, odborné rady a konzultace při vedení práce.

Obsah:

1. Úvod.....	4
2. Sociální konstrukce reality.....	7
3. Mediální konstrukce reality.....	11
4. Média.....	16
4.1. Mediální nástroje.....	17
4.2. Média a diskurs.....	19
5. Společnost, institucionalizace a normy.....	20
6. Legitimizace a propaganda.....	26
7. Politické důsledky islamizace v rámci mediální reflexe: islám a arabský svět..	
.....	30
8. Islám v ČR.....	36
8.1. KDU-ČSL, DSSS.....	40
9. Islám a jeho intelektuální pozadí.....	43
10. Závěr.....	50
11. Summary.....	53
12. Přílohy.....	56
Příloha 1.....	56
Příloha 2.....	58
Příloha 3.....	61
13. Poznámky a dodatek.....	65
14. Použitá literatura.....	68

1. Úvod

„...Každá jednotlivá kultura i celek všech kultur, jimiž je lidstvo tvořeno, mohou přetrvat a vzkvétat jen tehdy, když fungují podle dvojího rytmu otevírání a uzavírání, v němž mezi nimi občas fungují fázové posuny a jindy zase existují v čase společně. Každá kultura, má-li být svébytná a udržovat vůči jiným kulturám odchylky, které jim umožňují vzájemně se obohacovat, je sama o sobě povinována věrností, za niž je třeba zaplatit jistou hluchotou vůči odlišným hodnotám, k nimž zůstane zcela nebo částečně lhostejná.“

Claude Lévi- Strauss: 2012:78

Výše uvedená citace z autorovy pozdní fáze jeho vědecké činnosti, přednesené v Japonsku v roce 1986 a vycházející z jeho přesvědčení o blízkém konci kulturní nadřazenosti Západu, avšak současně uváděná s opětovným důrazem na jeho tvrzení o nezbytné soudobé diferenci, tzv. „kulturní diverzitě“ při chápání odlišným kultur a národů, a ovšem i o jejich nutnou dislokaci vůči převládajícímu centrování směrem k etnocentrickému vymezení Evropou zdůrazňovaného modelu subjektu, signifikace a zvýznamňování druhých, představuje určitý vstupní rámec do výkladu tématu, jež v této práci uvádíme. Neboť reflexe islamizace v médiích naráží na v zásadě nevyhovující dělení, diferenci etnického a tím nějak zvláště posunutého hodnotového rozdílu, ne-kompaktibilitě náboženství a v neposlední řadě i o nepochopení toho, co např. filosofie rozumí pod pojmem Jiné.

K uvedenému se ovšem přidává ještě jedna obtíž, kterou je potřeba hned na počátku zdůraznit: jedná se diferenci mezi sociální konstrukcí reality a mediální konstrukcí reality. Z tohoto důvodu budeme postupovat podle řazení, jež má svoje historické důvody. Nejprve obrátíme svoji pozornost na sociální konstrukci reality, především na její výchozí předpoklady a teprve až po té, bude následovat důkladnější rozbor fenoménu médií, především na novější verzi mediálního myšlení.

V každém případě obě vstupní kapitoly jsou charakteristické tím, že pracují s koncepty, jinými slovy s výkladovými modely skutečnosti, avšak s odlišným důrazem na hledisko času a prostoru.

Samostatnou kapitolou by pak bylo sledování těchto modelů z hlediska jejich kumulativních funkcí. Ovšem to už by představovalo zcela jinou práci, tudíž naše orientace představuje hledisko, jež tento aspekt nezdůrazňuje, ale také nepřehlíží. Slovy výše uvedeného autora: *„Za kumulativní bychom takto považovali každou kulturu, jež by se vyvíjela analogickém našemu vývoji, (našim civilizačním a technologickým postupem – L.K.) zatímco ostatní kultury by nám připadaly nehybné nikoliv nutně proto, že nehybné jsou, ale proto, že jejich vývojová linie pro nás nic neznamená a není měřitelná v rámci referenčního systému, který používáme.“*

(C. Lévi-Strauss: 2012:71)

Právě tento ohled na měřitelnost a referenční systémy nás vede k tomu, abychom vlastní téma práce: řekněme islamizaci podle médií vedly tímto směrem. Samozřejmě, je to jen jedna z možností, jak se tímto problémem zabývat.

Nicméně konflikt mezi oběma společenskými systémy je založen i na nezbytném duchovním či ideovém základě, a to dávno před tím, než dospěl do současné fáze. *„Všude možně se volá, že žijeme v době a ve společnostech postrádajících spiritualitu. Ti, kteří ji hlasitě hájí, předstírají, že mají monopol na skutečnou spiritualitu, přičemž ostatní spirituality neuznávají nebo přímo odmítají. Nemůže snad být spirituální ten, kdo je laik, dokonce bez nároku na to, že mají nesmrtelnou duši?“*

(R.M. Rodríguez Marta: 2009:139)

S ohledem na cíl naší práce, tj. záměrem uvést do souvislostí dosud málo podložená mediální sdělení o problematickém vztahu mezi Západem a Východem, o zřetelné ne-kompaktabilitě jednotlivých systémů víry a hlavně v jejich přílišném zjednodušení nás přivádí k hlavní hypotéze této práce:

Tedy ke zkoumání odlišných modernizačních vlivů především v samotné dualitě Evropy a Islámu, a z toho plynoucí odlišné konstrukci reality.

Islamizace v médiích je potom přímým důsledkem latentního a mnohdy i zcela otevřeného konfliktu mezi oběma systémy, přičemž mediální prostor, ve kterém lze sledovat jen hodně zředěnou část tohoto několik století vlekoucího se dilematu, možnému konsenzuálnímu řešení příliš nepomáhá. Spíše naopak.

2. Sociální konstrukce reality

*„Status reality připisovaný našemu vlastnímu symbolickému světu je
otřesen mnohem méně, musíme-li se postavit menšinovým skupinám
lidí s odlišnými definicemi reality, jejichž odlišnost je definována jako
hloupost či záškodnictví, než když musíme čelit jiné společnosti, jež
naše vlastní definice reality považuje za hloupé, bláznivé či přímo
hříšné.“*

Berger/Luckmann (1999:108)

Sociální konstrukce reality vychází z přesvědčení, že poměrně zásadní roli při utváření společnosti a sociálního řádu hraje forma vědění, s jejíž pomocí lze definovat příslušné verze reality. Tyto verze ovšem nestojí na postupech empirického zkoumání, ale především na symbolickém řádu. Ten je pak chápán jako základní a současně výkladový systém, s jehož pomocí vytváříme universum daného. Samozřejmě jen do té doby, než se objeví jiný či alternativní symbolický řád, který naši vlastní koncepci reálného ohrožuje.

„ Objevení se alternativního symbolického světa představuje velké ohrožení, protože samotná existence takového světa empiricky dokazuje, že náš vlastní svět není až tak nevyhnutelně samozřejmý.... Tato šokující skutečnost musí být, když už nic jiného, alespoň teoreticky vysvětlena.“ (Berger/Luckmann: 1999: 108)

V případě naší práce je zřejmé, že samotná konstrukce reality je vlastně diferující konstrukcí, která nejenže po svém legitimizuje pohled Evropy a Západu ze svého klíčového stanoviště, tj. z propozice subjektu, a jeho sebe-kladení v opozici vůči všemu jinému, chápanému především jako cizost. To znamená takové jiné, které se nevejde do žádné z předem určených kategorií našeho evropského myšlení.

Je tedy víceméně nezbytné při zkoumání islamizace v médiích přihlídnout k již zmíněnému C. Lévi – Straussovi a jeho pojmu „kulturní diverzity“, minimálně z toho důvodu, aby ti Jiní, v tomto případě např. muslimové, nebyli předem diskvalifikováni v samotném rozpětí současného západního diskursu, a rovněž, abychom zároveň brali v potaz výstupy z tzv. post-koloniálního myšlení. (např. E . Said, atp.)

Nicméně sociální konstrukce reality by sama o sobě byla jen těžko možná a dlouhodobě udržitelná jako určitý druh západního myšlení, pokud by nebyla udržována ve své působnosti mechanismy účelu a s tím svázaným mocenským aparátem. *„Je třeba zdůraznit, že pojmové aparáty sloužící k udržování symbolického světa jsou rovněž produkty společenské činnosti, stejně jako všechny formy legitimizace, a nemohou být dost dobře pochopeny bez porozumění ostatním činnostem daného společenství.“*

(Berger/Luckmann: 1999:109)

Spojení mezi sociální konstrukcí reality, produkcí pojmových aparátů spojených s daným sociálním řádem, a příslušnou formou moci dává dostatečně na srozuměnou, že nemají daleko od militárních prostředků. Potom i přechod od forem vědění k jejich institucionalizaci, s nezbytnou předehtou pozvolného etablování, dává tušit čím je udržován samotný symbolický svět. O to více je rovněž patrné, že Lévi-Straussův důraz na tzv. „kulturní diverzitu“ je v zásadě snahou o konsenzuální řešení dosud nesouladných symbolických řádů a teorie vědění.

„Pojmové aparáty pro udržování symbolických světů v sobě vždy zahrnují systematizaci kognitivních a normativních legitimizací, které už byly ve společnosti přítomny v mnohem jednodušší formě a vykrytalizovaly v daný symbolický svět. Jinými slovy, materiál, z něhož jsou legitimizace sloužící k udržování symbolického světa utvořeny, představuje většinou lépe, na vyšší úrovni teoretické integrace propracované legitimizace jednotlivých institucí“ (Berger/Luckmann:1999:109)

Pokud se skutečně chceme zabývat soudobým „vpádem“ pojmové difference do současné produkce médií, především pak z hlediska jejich popisu stavu věcí – vnímané jako institucionalizované mediální prostředí a jako takové i nutně interpretované -

potom musíme brát v potaz právě roli institucionalizovaného vědění západu a teokratického systému idejí, vládnoucích Islámu, jako primární oddělení symbolického světa obou těchto společenských systémů.

Pro naše pojetí výkladu je ovšem stěžejní i samotný základ teorie vědění, především pak zjištění, že žádné vědění nemůže stát osamoceně, nemůže ani být posuzováno zvnějšku, odtrženě, tj. mimo daný kontext společnosti, kultury, etnického rámce, vlastní tradice, včetně jazykových struktur, které je umožňují, nechávají etablovat v rámci institucionálních forem, jež mu udělují význam. Z tohoto důvodu nelze ani hovořit o jednoznačném kritériu platnosti, jež by se samo ustavovalo mimo daný kontext. Neboť vědění v zásadě sice umožňuje případnou re-kontextualizaci, ovšem v parametrech dané epistémé. A protože *vnímání a následná interpretace nemohou být odděleny*, (viz. J.W. Murphy: 2002:108), nemůže být oddělena či jinak řečeno, nějakým způsobem „diferencializována“ a kultura jež k němu přináleží.

Sociální konstrukce reality je takto konstrukcí možných forem reálného, především s ohledem na sociální, kulturní a historické souvislosti. Bez nich by bylo jen obtížně představitelné etablování instituce vědění, za kterou je tento model považován. A jistě je i na první pohled patrné, že jiná kultura, jiné hodnoty a normy mohou produkovat jinou verzi reality, což v našem případě je obzvláště patrné všude tam, kde se historický vývoj Evropy a Islámu zcela rozcházel, případně i tam, kde se naopak přibližoval. Pro naši práci je ovšem stěžejní způsob významového a normativního vymezení obou společenství vůči tomu, co sama považují za rozhodující činitel sebe-utváření, či jinak řečeno, určité formy sebe – definice dané society. To znamená, nepředsouvat před dané vědění jakékoliv apriori, jež by bylo možné použít jako hodnotový rámec.

Všude tam, kde to bylo možné, je za výchozí považována forma vědění a způsob jeho distribuce, či případně redistribuce tam, kde se jedná o sporná východiska, odlišné ideje, či mocenské postoje. To všem nic nemění na skutečnosti, že sociální konstrukce reality je určitým vstupem do problematiky, která sama o sobě poměrně často pochybuje: už proto, že samo vědění není reprezentací skutečnosti, tím spíše, že ve skutečnosti samé není ani žádný (tj. deklaratorní) řád.

Tímto lze vysvětlit současné vědění, které spíše připomíná síť, nikoliv nepodobnou tzv. network – spoje a informace jsou jen tam, kde je dopředu zajistíme danou operací, což ovšem umožňuje poměrně silný vliv rozmanitým formám ideologie a politické moci.

Za těchto okolností je sociální konstrukce reality podpůrným, nikoliv dominujícím nástrojem výkladu skutečnosti.

3. Mediální konstrukce reality

„Ve všech sociálních vztazích, za všech okolností dochází k diferencí společnosti a interakce, ale ne všechny společnosti znají organizované sociální systémy“.

N. Luhmann (2006:459)

Pokud jsme v předchozí kapitole hovořili o pojetí sociální konstrukce reality, nyní můžeme upřesnit důležitou diferencí mezi sociální konstrukcí a mediální konstrukcí, neboť první forma konstrukce předpokládá cosi, jako organizované jednání, řekněme organizace ve smyslu formálního uspořádání norem a předpisů pro vlastní fungování, nelze nepřehlédnout ani její zamlčený předpoklad. Totiž: že v tomto systému jde o symbolické pojetí řádu, tedy i o předem danou symbolickou interakci, kde jednotlivá individua jsou konstituována teprve v dané interakci, a jako taková jsou následně umisťována na jednotlivé režimy jednání. V případě mediální konstrukce reality jsme ovšem trochu někde jinde: minimálně v jiném uspořádání času, přesněji časového rámce, seřazování a spojování jednotlivých sekvencí událostí s pomocí jiných linií a posloupností, než s jakým se setkáváme v případě standardní sociální konstrukce reality.

Můžeme předběžně uvést, že obě konstrukce se nejenže neshodují v časovém rámci, ale rovněž, ve formě relevantní difference. To znamená, že symbolickou interakci fungující jako platný operátor zprostředkování mezi rozmanitými aktéry sociálního prostředí nelze jednoduše překlomit do podoby mediálního prostředí, neboť toto prostředí je již předem vztažené na aparáty a procedury (např. binární soustava, atp.) jež je předem umožňují, ale tím také předem definují, či programují. (viz. Např. V. Flusser)

„Jeden důležitý, totiž časový aspekt vztahu společnosti a interakce lze uchopit pojmem epizoda. Interakce jsou epizody společenského procesu. Jsou možné pouze na základě jistoty, že společenská komunikace proběhla již před začátkem epizody, takže lze předpokládat akumulace předchozí komunikace: a jsou možné pouze proto, že se ví, že společenská komunikace je možná i po ukončení epizody. Začátek a konec epizody jsou pouze cézurami v autopoésis společnosti....Interakce tak realizuje společnost tím, že je oproštěna od nutnosti být společností“.

N. Luhmann (2006:461)

V uvedeném popisu je vlastně ukryta základní difference mezi systémy sociální výstavby světa a jeho mediální reprodukce, či simulace. Neboť čas je zde nejen neslučitelný, ale rovněž fragmentace sociální interakce probíhá v jiných liniích: na jedné straně organizovaná a předpokládaná, tj. i hodnotově, kulturně atp., souvislost dějů a vztahů, na straně druhé kontingence, skoková uspořádání a nepravděpodobný souhrn událostí či dějů, jinak řečeno: komplexita vyššího řádu. Opět se nám tak připomíná Lévi-Straussův odkaz k využívání pojmu „kulturní diverzity“, neboť i v tomto případě má svoje nejen zřetelné oprávnění, ale především, otevřené pole pro možné předem nestrukturované interakce.

„Pouze na základě této difference může společnost sama získat komplexitu a interakce nepravděpodobnost plnou předpokladů. Pouze na základě této difference je možná evoluce nepravděpodobné complexity“.

N. Luhmann: 2006:461

To ovšem zároveň znamená, že za daného stavu věcí jde o fiktivní pojetí reality, nikoli nepodobné tzv. fikčním světům v literatuře, tedy o vyprázdněnou interakční vazbu – neboť bez přímého referentu – pak taková konstrukce, za jakou se vydává mediální konstrukce reality, je spíše soustavou nahodilostí než strukturovanou konstrukcí, neboť je zřetelné, že ji chybí adekvátní zpětná vazba.

A to natolik důsledně, že její konstrukce reality produkuje prázdné znaky, tzv. politickou ekonomii směny simulovaných objektů, znaků bez jakékoliv reference, neboť se jedná o systém bez reference jak k objektu jako předmětu popisu, tak i k subjektu, jako preferenčního stanoviště: tzn. primárního, původního rámce výhledu, pohledu, zaznamenání něčeho a jeho případnou revizi, doplnění či vystavění doplňujících souřadnic daného náhledu je jen pouhým suplementem skutečnosti.

Jak můžeme nyní charakterizovat mediální realitu: *především jako relační realitu, na rozdíl od interakční reality aktérů sociální skutečnosti.*

Reflexivní charakter poznání je částečně důsledkem vynucené difference: původní dichotomie rozlišující skutečnost na oduševnělé subjekty a neoduševnělé objekty je nyní komplikována prostředím virtuálního, prostředím, jež lze označit za sebe-přesahující člověka a jako takové si vyžadující další nezbytné difference. Jestliže přijmeme za dané, že se postupem doby mění status média, mění se poté i reference k reálnému, tedy i k systémům konstrukce skutečnosti.

Mediální realita je spíše skutečností *relačního zprostředkování*, řekněme systémem transformací heterogenních prostředí, vědomí a objektů, díky němuž se skutečnost odehrává jako to, co je přímo dáno jednotlivými operacemi difference a integrace, tzn., technologickými postupy, na rozdíl od okolí, které jej pouze umožňuje.

Pokud se můžeme nějak oprávněně zabývat zcela specifickým vymezením pojmu reality v souvislosti s prostředím médií, měli bychom upozornit na to, že realita médií je svým způsobem ustavující se výhradně jako relační realita. To znamená, že o ní hovoříme jako o operativním prostředí, „fungujícím“ převážně v režimu technického a technologického zprostředkování. V zásadě se tedy jedná o prostředí tzv., data-sféry a jejího specifického způsobu „komunikace“ tedy procesování, o nově ustavený „svět“ mediace, vlastního mediálního prostředí a tvorby informací, víceméně nahlížené z našich lineárně nastavených, historicky adaptovaných pozic, nicméně poměrně nesouměřitelných se současným stavem a situacemi na poli nových technologií.

Jinak řečeno: samotná komunikace o „prostředí mediální reality“ nemůže být přímo pozorována, není součástí reflexe žádného standardního typu tzv., empirické reality, ale je především rozvíjením relací operačním procedur, řekněme světa komputací a komplexity. Opěrným bodem analýzy takto definované mediální reality jsou procesy sebe-reference a reference k jinému, jako předmětu operování s relacemi a následné komunikaci o této referenci.

Cílem pak jistě elementární porozumění samotné reflexi těchto operací. Jedná se v zásadě o zdvojený proces, komunikujeme o procesech, které generují režimy zprostředkování, v nichž se nacházejí ony záchytné body porozumění sdělení, které je v nich obsaženo. A protože mediální realita je „prostředím“, které si doslova vynucuje jiné pojetí času - řekněme pojetí, v němž je nezbytné myslet čas, který vše mění, nic neponechává ve statickém znázornění –

je sama rychlost tohoto času mimo dispozice našeho vnímání, což znamená, že záchytnými body operování našeho myšlení jsou výhradně relace, rozumí se proporce, vztahy mezi časem operování a časem vnímání, které lze ještě rozvíjet.

Pro tento případ můžeme využít Luhmannovo pojetí komunikace, spočívající v ujištění, že „....komunikace nemůže být přímo pozorována, nýbrž může být pouze rozvíjena“. V prostředí relační reality je primárním postupem myšlení utváření adekvátního poměru mezi operováním a myšlením, v něm se totiž odehrává čas našeho pracně utvářeného sebe-pojetí subjektu, nyní zataženého do světa technologické komputace. Do takříkajíc „neoduševnělého“ světa, s nímž přicházíme do styku především tím, že jej rozvíjíme myšlením mediálního, tj., skrze sebe sama se ukazujícího „jiného“ prostředí, než je prostředí našeho vědomí. Nejlépe tak, že v rámci konstrukce naší tzv. sociální reality nějak odpovídá způsobu výskytu objektu.

To znamená především nastolit výchozí pozici pozorování, formu vědění tak, aby objekt mohl být objektem, musíme jej ustavovat v souladu s tím, jakou formou mediace se nám ukazuje. Realita tak spočívá ve způsobu uchopení mediace jevů jimi delegovaným způsobem:

neboť všechno ostatní je nejen neúčinné, ale v zásadě i ne-proporční. Nezbytně totiž musíme zahrnout vlastní způsob reference o svém uvažování o médiích do auto.reference nás samotných.

Lze tedy říci, že v ideálním případě je samotné sebe-referování o reflexi zprostředkování vlastním výstupem z prostředí mediální reality, nikoliv tedy oné zjednodušené reality médií. Neboť nejprve musíme dojít k nějakému zprostředkování pochopení toho, co se v rámci komunikace děje jako přenos informace, s nímž můžeme nakládat jako se svou vlastní auto-referencí, aniž bychom si mohli vypomoci jinými systémy porozumění: např., tradicí, zvyky, atp. Je to vlastně nový jev naší současnosti: tj. komunikovat skrze sebe-referenci v relačním prostředí.

„Teprve prostřednictvím zabudování pochopení jednání do komunikačního dění se komunikace asymetrizuje, teprve díky tomu obdrží směr od sdělujícího k příjemci sdělení, kteří mohou být zaměněni jen tak, že příjemce sdělení začne něco sdělovat, tedy jednat“. (Luhmann: 2006:188)

4. Média

Komunikace je jedním z nejzákladnějších „stavebních kamenů“ kultury. *„Kultura musí mít všechny následující charakteristické rysy: je kolektivní a sdílená s ostatními (čistě individuální kultura neexistuje), musí mít nějakou symbolickou formu vyjádření, ať už záměrnou nebo nezáměrnou, má také nějaký styl, uspořádání či pravidelnost, a proto má hodnotící rozměr (i kdyby dosahoval pouze stupně shody s kulturně předepsaným vzorcem), je zde (nebo byla) nějaká dynamická kontinuita v čase (kultura žije a mění se, má svou minulost i potenciální budoucnost).“* (McQuail: 1999:120)

Jakákoli produkce masových médií spoluutváří i kulturní podtext společnosti a vzájemnou závislost. Dá se říci, že moderní společnost si nelze představit bez masové komunikace a naopak. Již z tohoto důvodu stojí za to věnovat médiím pozornost.

V celosvětovém měřítku, což se týká tématu práce – zacházení s pojmy islámského světa, nebyl zatím vydán žádný právní/závazný kodex regulace, který by správně zacházel s pojmy daného diskursu. Jedním z pokusů, který se týkal ustanovení mezinárodní dohody mediální sféry, a to „v roce 1978 přišla UNESCO s deklarací o médiích týkající se mezinárodní komunikace se záměrem přimět vlády k dohodě o určitých standardech ve zpravodajském referování o jiných zemích a zajistit respektování národní komunikační suverenity. Toto úsilí skončilo nezdarem, z velké části proto, že se dostalo do konfliktu s novinářskou svobodou.“ (McQuail: 1999:208)

Média jsou jakýmsi novodobým fenoménem, který utváří, formuje, odráží veškeré společenské změny, jak v národním, tak nadnárodním měřítku. Masová média dala vznik novému termínu masová kultura, která se dle McQuaila nemusí zákonitě implementovat skrze západní média do místní kultury, proti její vůli (McQuail tento proces nazývá „kulturní imperialismus“). O vlivu západních médií budeme hovořit v další kapitole – Legitimizace a propaganda.

4.1. Mediální nástroje

Média – rozumíme tím především elektronická a tištěná média, v současnosti sehrávají hlavní roli v přenášení/zprostředkování informací od informátora k příjemci, tj. i společnosti.

„Teorie masové komunikace předpokládá, že mediální diskurs má vliv na jednotlivce i celou společnost, konkrétně na chování, názory, přesvědčení a hodnocení.“

(Sedláčková: 2010: 37)

V praxi jej lze ověřit používáním propagandy, která má dlouho historickou tradici. Dalším prvkem, který nám dokazuje „moc“ médií je široce užívané Public relations/PR, které se stalo nedílnou součástí prosazování politickým, ekonomických a jiných ideologických zájmů. Termín propaganda a její aplikace je v souvislosti s nacistickou a komunistickou zkušeností chápána v negativním slova smyslu. Propaganda je jeden ze způsobů prosazování určitých zájmů v mediálním prostředí se širokým společenským dopadem, *„(...) ideologická propaganda („islámská“ i „západní/evropská“), (...) se snaží zneužívat emoce a nadšení k násilné změně názorů či přesvědčení.“* (Sedláčková: 2010: 38)

Pokud zájmové skupiny využijí moc médií, jejich na společnost má nedozírný dopad.

S rozvojem komunikačních technik se hojně užívaným nástrojem stalo Public relations a to k prosazování zájmů skupin lidí (ideologické, politické, apod.). Jeho rozvoj nastal po roce 1989, kdy se stal nedílnou součástí primárně politické praxe, spolu s rozvojem tržních ekonomických reforem. Termín Public relations vychází z definice, která *„se týká utváření vztahů veřejně působícího subjektu s prostředím, jež jej obklopuje.“* (Jabloňski: 2002:103)

V současnosti PR využívají téměř všichni účastníci veřejného života, a to z různých společenských sfér, *„které tak hledají podporu a příznivou atmosféru pro uskutečňování svých veřejných misí. (...) usilují o dosažení společenské akceptace, podpory, sympatií a úcty.“*

Profesionální PR činnosti podporují většinu oblastí společenského života: od ekonomiky a domácí zahraniční politiky přes kulturu a vzdělávání, zdravotnictví a sociální péči až po náboženství a charitativní činnost. “ (Jabloňski: 2002:109)

4.2. Média a diskurs

Jedním z metodologických postupů ke zkoumání mediální reality je např. kritická analýza diskursu vychází z teorie, že realita je konstruktem společnosti, na které se podílejí média. Publikum si ve většině případech vytváří názory skrze média, i přes to, že nemají osobní zkušenost s daným tématem, událostí aj. Povědomí o islamismu je v českém prostředí utvářeno především skrze média. Jedním z důvodů je malé zastoupení Muslimů žijících trvale na území ČR, a to převážně v Praze. Islamismus a jeho chápání veřejností je v ČR v podstatě „dán všanc“ médiím. Málo který český občan má bezprostřední vlastní zkušenost s Muslimem, aby si na jejich kulturu mohl udělat vlastní názor. Z toho předpokladu je utváření reality a chápání Islamismu v ČR konstruováno právě médii, která vycházejí z prostředí, ve kterém fungují. *„Západ je tak spojován s demokracií, moderností a „ti druzí“ (muslimové) s primitivismem, diktaturou, násilím a terorismem. Kulturní odlišnosti se používají jako argument proti muslimům, který ospravedlňuje například jejich postavení na okraji společnosti (viz. např. tzv. boje o mešity v Česku).“* (Sedláčková: 2010:34)

V této práci ovšem půjde především o relaci mezi odlišnými diskursy jiného sociálního a kulturního rámce: evropsky historický a civilizační proces procházel jinými peripetiemi, než islámský. Právě difference v rozdílnosti, tj. to, co specifický kulturně – historický rozdíl mezi odlišností jeho reprezentace, explikace či následného zprostředkování – viz. média, - činí diferencí skutečným rozdílem, kterým se budeme v této práci zabývat. Tzn., jít poněkud více pod povrch banálních mediálních expozé, a poukázat na faktory tzv., implicitního vědění: viz. např. analýza jazyka, meta-diskursy, konstitutivní charakter explikačních pojmů práva a spolu s tím, i druhou fází diferenciace.

Totíž rozdílu mezi pojetím jazyka, ideologie a následně jeho transformaci do propagačních formulí či frází, a latentními předpoklady, jež tento překlad z jednoho diskursu do druhého vůbec umožňují.

5. Společnost, institucionalizace a normy

Již zmiňovaná kulturní – historická diference rozdílnosti je dle řad politologů, historiků a sociologů „(...) *podobným sociopolitickým vývojem, jímž od 18. do poloviny 20. století prošla modernizující se Evropa, zhruba od poloviny 20. století procházejí také regiony postkoloniálního rozvojového světa, včetně Blízkého východu.*“ (Černý: 2012:39)

Analogie některých vývojových tendencí Blízkého východu je srovnatelná s evropskými příčinami, které ve výsledku vedly ke vzniku nacionalismu v Evropě, atp. V Arabském světě dochází tímto ke vzniku politického islámu. Tento pojem vyjadřuje ve své podstatě politizaci víry, což je zcela nový jev v arabském světě.

Jejich tempo vývoje je ve srovnání s Evropou mnohem rychlejší, velké rozdíly zde spatřujeme v rychlosti růstu tempa masmédií, vzdělanosti mezi jednou generací, rozrůstáním měst, ale hlavně v demografické změně. Ekonomika a politické systémy procházejí podstatně pomalejším vývojem.

Zásadní rozdíl můžeme najít mezi rozvojem Evropy a probíhajícím rozvojem Blízkého východu právě v tom, že Evropa „(...) *procházela modernizací, když byla v pozici centra a hegemonu světového systému, Blízký východ prochází obdobnou vnitřní transformací v době, kdy je naopak v podřízeném postavení semiperiferie, či dokonce periferie světového systému.*“ (Černý: 2012:40)

Tempo rozvoje, je dáno dle K. Černého, ale i řadou jiných teoretiků zabývajících se historickým vývojem Evropy, několika modernizačními procesy. „(1) *všeobecný rozvoj gramotnosti a vzdělání, (2) šíření prostředků masové komunikace, (3) rychlá urbanizace, (4) industrializace a společenská polarizace, (5) demografická revoluce a zvýšení zastoupení mladých generací v populaci.*“ (Černý: 2012:40)

Nicméně je v této souvislosti nezbytné připomenout si poněkud zvláštní důsledek tohoto procesu: totiž postupné institucionalizace, která dříve nebo později přechází do forem establishmentu a produkuje opozici vnitřní – vnější jako domácí versus nepřítel.

Podle N. Eliase je právě tato proměna charakteristickým rysem civilizačního procesu.

Důsledkem je potom upřesnění difference přímo uvnitř samotného evropského diskursu jako vědění etablované a institucionální.

Uvedené modernizační procesy měly konkrétně v Evropě vliv na vznik moderní politiky. V Arabském světě se zmiňované procesy v důsledku rychlých změn chovají jinak, než v Evropě.

Jedním z hlavních pilířů ve vývoji společnosti je rozvoj gramotnosti, široká společnost se spolu s rozvojem masových médií dostává rychlým způsobem k informacím. Rychlým způsobem se mohou šířit i politické ideologie, které hojně využívají propagandu, která implementuje do společnosti krátká hesla, která budou „nově vzdělané společnosti“ srozumitelná. V zásadě zde dochází k jinému způsobu konstrukce sociální reality, formy žitého světa, neboť tradiční výkladový rámec selhává v jistotách generacemi přenášených postojů a návyků, včetně sociální vzorců jednání a konání.

Vzdělanost má za následek i vznikající propast mezi novou vzdělanou generací a generací jejich rodičů, kde často dochází nepochopení. Vzdělanostní rozdíl může vést u mladé generace k hledání porozumění, které často spatřují v rodících se politických hnutích, které mohou mít negativní „politické záměry“.

V souvislosti s tímto jevem je nutno poukázat na nutnost zajištění zaměstnání/ekonomického zajištění mladé práce schopné části obyvatelstva. Pokud tato mladá, a již vzdělaná generace, nenalezne téměř žádné uplatnění na trhu práce hrozí radikalizace společnosti. Což může být jedním z rozhodujících faktorů k přepsání představy o individuální životní a kariérní dráze a příklonu, řekněme přímo k naslouchání radikálních ideologií, které mohou mít zabudovány cíle vedoucí k destrukci systému. Tento jev se ovšem netýká pouze Blízkého východu, ale každé společnosti s jakýmkoli politickým systémem, protože mladá vzdělaná generace si klade nároky na kariéru, ekonomické zajištění sebe sama aj. Pokud nedochází k naplnění předem očekávaných představ, dochází zákonitě k frustraci, což může mít za následek až militantní chování. Místo seberealizace se pak přenáší ze sféry ekonomické do sféry politické s ambicemi naplnění ideálů.

Důležitým komunikačním kanálem k naplňování politických zájmů jsou právě masová média, především z toho důvodu, že bezesbýtku plní funkci bezprostředního operátora zprostředkování informací, které mají být vpuštěny do oběhu.

„(...) jako je tisk, rozhlas, televize nebo dnes internet – zjednodušily a urychlily šíření politických ideologií v početné a geograficky rozptýlené populaci. Kromě zefektivnění agitace, kdy již aktivisté nejsou odkázáni jen na působení tváří v tvář při rekrutování nových členů hnutí, rozšířila média také možnosti politické organizace členů stávajících a jejich mobilizace a koordinace pro společenskou akci.“

(Černý: 2012:41)

Nejčastěji používaný model současnosti je právě PR, které dokáže zajistit oboustranný tok informací, ale také *„(...) počítá rovněž s možností provádění změn a s přizpůsobením na straně organizace.“* (Jabloňski: 2002:108)

Tento způsob konstruování „reality“ dokáže zajistit soulad mezi odesílatelem a příjemcem, což je ovšem nejvíce využíváno v demokratických systémech právě ve svobodných volbách. V demokratických systémech se politická sféra svým chováním/jednáním přiblížila sféře ekonomické, a to právě ve způsobu „prodáváním, či zobchodováním“ politických ideologií. Vzhledem k velkému vlivu západních médií v arabském světě, se tato metoda stává již součástí běžné politické praxe a zároveň rychlým prostředkem pro nenaplněné vize mladé generace, která své vlastní zájmy a potřeby seberealizace postupně přesouvá do nově otevřeného – řekněme redefinovaného „politického prostoru“ : přičemž hlavním motivem je již zmiňovaná nemožnost přímého uplatnění se na trhu práce, čímž se nám otevírá v zásadě nová politická epocha arabského světa.

Vzhledem k tomu, že cílem této práce je i sledování určité konzistence evropské tradice, především pak již zmiňovaný pojem *dvojí difference*: tj. konstrukce reality jako civilizačního faktoru a reality konstrukce jako interpretačního a kritického faktoru, můžeme v této fázi připomenout drobnou analogii: totiž pojmu konfliktu, sociálního konfliktu jako jedné fázi „ohrožení“ společnosti, ale také, jako fázi dynamiky vývoje dané society.

Od Coserova pojetí se nevzdálíme příliš daleko, když připomeneme používání již etablovaného pojmu rizikové společnosti v pojetí Ulricha Becka a jeho reflexivní modernizace, začasto připomínající některé z hlavních motivů Giddensova pojetí reflexivního monitorování: tj. teze, že současné teorie o společnosti se především vztahují na jiné teorie, a nikoliv primárně na empirickou skutečnost, tj. na společnost samu, ale na její popis.

Jinými slovy: teorie popisují nejprve jiné teorie o tom samém předmětu, aniž by se nejprve „srovnaly“ s příslušnou.

Zatímco v evropském povědomí vládne jisté přesvědčení o tzv. sebe-porozumění průmyslové a následně i informatické společnosti, tradice islámských zemí v podstatě nezahrnují proces modernizace jako proces obnovy stávající společnosti na základě industriální proměny. Tento vývojový nesoulad pak neumožňuje seriózní komparativní proceduru posouzení výchozích pozic, z nichž se Evropa a islám utvářely do současné podoby. Potom je ovšem poněkud obtížné definovat čistě politické difference, ale spíše rozdíly sociální a vlastně i ekonomické.

Evropské země čelí jiným konfliktům a rizikům uvnitř sebe sama, islámské země stojí jakoby opodál, už z důvodu nadřazenosti náboženských forem regulace mínění a vědění nad ekonomickou a sociální produkcí. Jejich rizika a konflikty se víceméně odehrávají na jiných pozicích, než je tomu dosud v Evropě.

Zatímco „*rizika průmyslové společnost převládnou ve všech veřejných, politických i soukromých diskusích a sporech*“, (Beck: 2007: 37) islámské země podstupují rizika výkladu a explikativních forem koránu, jež jsou stále ještě nadřazené systémovým konfliktům Evropy.

V současné fázi evropské vývoje společnosti dochází k zásadní diferencí mezi industriální, informatickou a rizikovou společností, dochází v ní k důležitému posunu: totiž k jisté neutralizaci rozlišování: důsledné diferenciací mezi vnitřním a vnějším, které přímo ohrožuje konsistenci norem a hodnot, na nichž dosud evropský sociální a politický model stál. ***Samotné institucionální, tedy i teoretické hledisko norem odsunuje otázky rozdílností kulturního vnímání a hodnocení důsledků*** tohoto rozporu až do oblasti přímého nebezpečí ohrožení.

Jistě, těžko totiž očekávat, že bezprostřední operátor sdělení, tj., řekněme média, bude nejprve zhodnocovat výše uvedené difference ještě před tím, než je předá do oběhu.

Můžeme tedy předpokládat, že ***„lidé asi skutečně nejsou s to otevřeně se podívat na nebezpečí, která ohrožují jejich život a na nichž osobně nemohou přímo nic změnit“.***

(Beck: 2007:44)

V zásadě lze říci, že za těchto okolností ani moc nemohou jinak.

Mediální sféra tuto formu oddělování kulturních norem a institucionálních základů moderního státu stále více rozvolňuje, především pak tam, kde za chybějící systémovou komparaci Evropy a islámu dosazují především ideologická hlediska, nepodložené výkladové rámce extrémistických forem konfliktů, které spíše důsledně odsouvají ono vnitřní a vnější, tedy onu nezbytnou vnitřní logiku utváření industriální společnosti Evropy a nahrazují ji pochybnými „externalizovanými“ výklady. Zvláště markantně se to projevilo v souvislosti se sporem o karikatury Mohameda, publikované v denním tisku, konkrétně MfD, jež nejen kontextovou, ale především společenskou a pojmovou diferencí vůbec nezaznamenali a naopak, spíše utlumovaly a zamlčovaly jakoukoliv diskursivní a epistemologickou diferencí. Zvýznamnění Jiného tak přešlo k vytěsnění opozice byť i jen v binárním „kódu“ sdělení. Tato situace pak nutně vede nejen k averzi druhé strany sporu, ale rovnou probouzí nesnášenlivé reakce.

Nicméně pojem modernizace je pro Blízký východ poměrně nejasný termín,

„Tedy něco, co si s převážně muslimským Blízkým východem nejsme zvyklí spojovat, protože o regionu spíše stereotypně uvažujeme jako o strnulém a nehybném světě vězícím kdesi v hlubokém středověku.“ (Černý: 2012:355) což se nám v přímém přenosu mění před očima. Islámský svět prochází nekontrolovatelnou obrodou, za latentní asistence západního světa.

Proces, kterým Blízký východ prochází, se dle S. P. Huntingtona a Z. Brzezinskiho dá srovnat s procesy, které probíhaly v Evropě od 19. do poloviny 20. století.

„Slavný hadís připisovaný Prorokovi praví, že se pozná, zda je Bůh s muslimy spokojen, dle toho, kdo stojí v jejich čele. Je-li spokojen, vládnu Ti nejlepší. Je-li nespokojen vládnu naopak Ti nejhorší z jejich řad. Indikátorem zbožnosti vlády je její vztah k obyvatelstvu. (...)

Blízkovýchodní autoritáři (sekulární diktátoři, liberální či konzervativní monarchové) jsou přitom obyvatelstvem všeobecně chápáni jako zkorumpovaní, nespravedliví a bezbožní tyrani.“ (Černý: 2012:356) V celosvětových měřících, se dle indexů hodnotících např. korupci, míru demokracie apod., tyto diktatury dostávají na pozici, která je srovnatelná např. s Kubou či Severní Koreou.

Islámský svět se dle K. Černého potýká s dalším problémem, a to je velký nárůst tamního obyvatelstva, který se odklání od víry a islámské morálky, a zároveň by měl neislamizovat svůj prostor, než islamizovat neislámské. Otázka zní, jestli se od víry odklání celá muslimská společnost, nebo islámské politické elity. „*A také v tom, za se má nápravy dosáhnout revolučním svržením bezbožných vládců, rozpoutáním teroru, sektářky laděným odchodem a izolací od většinové společnosti (hidžra) nebo nenásilnou a trpělivou misijní a charitativní činností zacílenou na mravní obrodu zkažené společnosti (dawa). Umírněnost charakteristická postupnou reislamizací společnosti „zdola“ je dnes patrně převládající přístup naprosté většiny islamistických skupin.*“ (Černý: 2012:358)

Islám si sám sobě nadiktoval obraz ideálního vládce, což dnešní vládci nejsou schopni plnit – či se alespoň přiblížit ideálním vlastnostem vládce, který má být ve všech ohledech výjimečný. V široké blízkovýchodní veřejnosti dnes převládá názor, že nedostatečně zbožní lidé se nehodí do výkonu veřejných funkcí. Veškeré instituce jsou pak hodnoceny podle toho, jak kvalitní lidé v nich působí. Kvalita je dána spíše jejich zbožností.

6. Legitimizace a propaganda

„Moc a autorita se od sebe neliší o nic méně než moc a násilí“.

(Arendtová: 2011: 177)

„každé smysluplné hodnocení cizí vůle může být pouze kritikou vycházející z vlastního „světového názoru“, bojem proti cizímu ideálu z pozic vlastního ideálu“

(M. Weber: 1983:52)

Média se podílejí, primárně západní média obsahující masivní reklamy, na tom, že i v této části světa mladí lidé mají sklony ke konzumní společnosti, která je jim předkládána. Předem se dá předpokládat, že obrazy, které jsou jim předkládány mohou být jen stěží naplněny, což opět vede k politické radikalizaci. Početná politická hnutí si již našla své místo, využívá prostoru, který vznikl kvůli rychlé urbanizaci – tradiční vesnický život, založený na tradičních hodnotách se ztrácí, a místo něj jej nahrazuje městský anonymní způsob života. Toto je vhodná příležitost pro politické skupiny, které využívají nejistoty v rychle se měnícím způsobu života, které muslimské společnosti bere pocit náležitosti. *„V převážně muslimských zemích může podobné vakuum po venkovských lidových formách islámu nahradit islám politický. Dalším důležitým důsledkem urbanizace je to, že lidé jsou ve velkých počtech koncentrováni na malé ploše. Lze je tudíž lépe zagitovat, organizovat a mobilizovat pro akci.“* (Černý: 2012:42)

Dalším prvkem, který se podílí na radikalizaci mladé generace je industrializace, která ve společnosti postupně vytváří ekonomické rozdíly. Ulrich Beck říká, že *„zde se instituce průmyslové společnosti stávají producenty a legitimizačními nástroji rizik, která se vymykají kontrole.“* (Beck: 2007:37)

„Avšak právě masová politická participace jako taková představuje klíčový definiční znak moderní politiky.“

S tou se totiž musí popasovat jak vlády autoritářské (vlády zde kontrolují masy, jejichž politická aktivita snižuje stabilitu režimu), tak také ty demokratické (masy kontrolují vlády, přičemž jejich politická aktivita naopak stabilitu systému spíše zvyšuje). Všechny modernizující se země se tedy musí vypořádat se třemi vlnami politické participace (městských středních vrstev, dělníků a venkova).“

(Černý: 2012:46)

Vlivem západních médií se uzpůsobuje každodenní život arabského světa. Města se stávají kopiemi západních měst, fast food je každodenní složka jídelníčku, loga značek jsou součástí šatníků atp. I přesto, že vlivem globalizace se k nim dostává západní styl života, jejich perspektiva a otevřenost zde stále zaostává.

„Všechno ovládají stále stejné zkorumpované elity. Globalizace je v arabském světě pouhou karikaturou, reprezentovanou záplavou západních produktů a billboardů. Pro elity v arabských zemích to představuje jen příležitost k nákupu.“ Některí z nich však chápou, že jde o zneklidňující jev, který ohrožuje pohodlnou mocenskou základnu.“

(Zakaria: 2012:131)

Na jednu stranu arabský svět západ obdivuje, a na stranu druhou jím opovrhuje. Mladá vzdělaná generace odchází z vesnic do velkých měst – podle vzoru západu, touží po západních vymořencích, kde se setkávají s nezahalenými ženami aj. „Moderní“ či západní způsob života je pro ně na jednu stranu velmi lákavý, ale za podmínky, že bude zároveň splňovat a zajišťovat jistoty a tradice jejich původního a jim dobře známého života. Zde/tady již vzniká velký rozkol, který nemůže být za těchto předpokladů nikdy naplněn.

Vezmeme si příklad z Německa. V celé Evropě se předpokládalo, že přistěhovalci se během dvou tří generací úplně asimilují, a kulturní rozdíly se zcela setřou. Současnost ovšem zpětně potvrzuje, že tyto předpoklady byly zcela naivní - když na druhou stranu je zapotřebí vzít ohled na tehdy se prosazující koncepce a modely kosmopolitního vývoje světa, včetně horlivých zastánců globalizace, jež významně ovlivňovalo veřejné mínění a posléze i vlastní rozhodování tehdejších politických elit - „(...) spíše naopak: tendence ke kulturní a regionální segregaci mezi přistěhovalými muslimy a jejich potomstvem ještě zesílila.“ (Sarrazin: 2011:232)

Svoje tradicionalistické hodnoty se i přes několik generací zachovaly. S tímto souvisí i jejich styl oblékání, který dává poměrně jasně najevo kulturní odlišnost. Co se týká ekonomické sféry, tak i v této oblasti nedošlo k začlenění.

Řekněme ovšem, že především z toho důvodu, že vlastní politické koncepce a programy a jejich následné zařazení do praxe téměř vždy předbíhaly připravenost sociálních a ekonomických struktur.

„Evropský sociální systém se stal překážkou v jejich integraci do pracovního trhu a umožnil těmto migrantům zůstat mezi sebou – na účet evropských státních kas.“

(Sarrazin: 2011:232)

Sociální zabezpečení, které Evropa muslimům umožnila, nicméně nijak nezabránila či netlumila tradiční vnímání sociálních rolí v muslimském světě a spíše tak spustila odpor k přejímání celého sociálního systému Evropy bez ohledu na to, za jakých okolností se výhody tohoto systému pojí s povinnostmi. Pouhý odkaz na kulturní odlišnost ovšem nezakládal nárok na jakoukoliv intoleranci uvnitř muslimské komunity a naopak vyvolával vlnu agrese u většinového obyvatelstva.

Stoupenci islámu se o své hostitelské prostředí příliš nezajímají, většinově jen za těch podmínek, je – li pro ně západní kultura zdrojem živobytí. Na druhou stranu *„od Egypta po Malajsii – se dokonce zostřuje tlak na křesťanské menšiny a vede až k vyloženému pronásledování a fyzickému ohrožení.“* (Sarrazin: 2011:238)

Integrace muslimů z ekonomického hlediska je v Německu minimální. *„Jen 33,9 procenta z nich zajišťuje převážnou část jejich obživy povolání a výdělečná činnost. U obyvatelstva bez migračního pozadí je to naproti tomu 43 procent.“* (Sarrazin: 2011:246) Vzhledem k tomu, že je v Německu podíl lidí v důchodovém věku, tak by tato čísla byla ještě dramatičtější – podle věkového složení. *„Vzhledem k výdělečně činnému obyvatelstvu žije mezi muslimskými migranty čtyřikrát víc lidí z podpory v nezaměstnanosti a dávek Hartz IV: zatímco na 100 muslimských migrantů, kteří žijí převážně z podpory v nezaměstnanosti a dávek Hartz IV., u německé populace je pouze 10, 4. U lidí s migračním pozadím bez udaného původu je výdělečná kvóta 31, 9 procenta a podíl transferů 22, 2 procenta.“* (Sarrazin: 2011:247)

Spolková republika Německo ovšem nevede statistiky příjemců sociálních dávek podle migračního pozadí, a u rodin v nouzi se teprve nevede, čímž se statistiky neuvádějí v konkrétních reálných číslech.

Z kulturního hlediska lze míru integrace určit dle stupně vzdělání muslimských obyvatel: samozřejmě za předpokladu, že samotná míra integrace je určité úměře se systémem kultury, tj. i kulturního dědictví, znalosti domorodého jazyka, právních norem a ekonomického systému dané země.

„Z lidí s muslimským migračním pozadím žijících v Německu nemá 30 procent ukončenou ani povinnou školní docházku a jen 14 procent z nich má maturitu. Mezi tureckými muslimy nemá dokončenou žádnou školu 27 procent a maturitu jich má pouhých 8 procent, pokud nemají migrační zkušenost, nedokončí jich žádnou školu 9 procent a maturitu jich získá 12 procent. Daleko tak zaostávají za stejně starými Němci, jichž nedokončí základní školní docházku pouhých jich 1, 6 procenta a maturitu jich zvládne 34 procent.“ (Sarrazin: 2011:251)

Ve srovnání s jinými migračními skupinami např. z Indie, jejich úspěchy ve vzdělávacím systému jsou statisticky lepší, než u samotných Němců. Ve srovnání jejich dlouhodobé integraci s muslimy, je jejich asimilace ve všech ohledech úspěšnější. Muslimové i po několika generacích na území Německa nejsou v pokroku stejně tak úspěšní, jako jiné integrující se skupiny.

7. Politické důsledky islamizace v rámci mediální reflexe: islám a arabský svět

„Po reklamě a politické propagandě otevřely pornografie a mediální hypernásilí cestu konformismu nízkosti“

P. Virilio

„Orient si ...Evropané vytvořili téměř zcela ve svých představách....byl zvláštním prostorem plným romantiky, exotických bytostí znepokojivých vzpomínek, přízračných krajín a pozoruhodných zážitků, pojmem, proti němuž se definoval Západ, plodem nejen jeho obrazotvornosti, ale i zeměpisu, kde se vymyslela jeho identita a jinakost, a v tom smyslu se stal nedílnou součástí evropské hmotné civilizace a kultury“

(E.W. Said: 2006: 11)

Navzdory výše uvedené poznámky čelního představitele post-koloniálního myšlení, stále ještě v evropské a západní tradici přetrvává jiné mínění: „...*islamismus*“ je militantně politické hnutí s protizápadní politickou ideologií, které v sobě skrývá potenciál šířit se islámským světem, a dokonce i mimo něj. Ironií je, že Spojené státy se na jeho šíření samy podílely.“ (Ferguson: 2008:594) V současnosti jsou Spojené státy pro Blízký východ dominantní velmocí, a vztahy s ní jsou pro ně nejdůležitější ze všech mezinárodních vztahů. V samotném zájmu USA je, aby se režimy na Blízkém východě nestávaly producenty fanatických politických hnutí s fatálními následky a důsledky. „*Skutečný problém neleží v islámském světě, nýbrž na Blízkém východě. Když se dostanete do této oblasti, spatříte v ostrých konturách veškeré potíže, které si lidé dokážou v rámci úvah představit. V Íránu, Egyptě, Sýrii, Iráku, na západním břehu Jordánu, v pásnu Gazy a ve státech Perského zálivu se všude projevuje diktatura v mnoha obměnách a liberální demokracie je v nedohlednu.*“ (Zakaria: 2012:119)

Islám jako náboženství ovšem není zdaleka jednotný.

Výklad Koránu není též totožný ve všech islámských státech, tudíž nám vznikají jisté nuance mezi samotnými muslimi. Reformovat Blízký východ lze primárně těmi lidmi, kteří tam skutečně žijí. Jen těžko si lze představit, že by se společnost založená na jiných základech začala sama přetvářet, aniž by skutečně sama chtěla. Implementace liberalismu, demokracie a sekularizace z vnějšku bez násilného aktu je zcela nemožná. Jedním z možných způsobem, jak uklidnit situaci na Blízkém východě je dle Fareeda Zakarii, uklidnit situaci s Izraelem. *„Mír mezi Izraelci a Palestinci problém nefunkčnosti Arabů nevyřeší, ale uvolní část obrovského napětí mezi arabským světem a Západem.“*

(Zakaria: 2012:142)

Reflexe islamizace v mediálním prostoru v ČR výše uvedené popisy a situace zohledňuje jen zřídka a zaměřuje se spíše na lokální, samozřejmě domácí prostředí bez reference na globálnější měřítko. Většinou se zaměřuje na zprávy, které se týkají informací z problematických událostí, tj. zpráv z neutěšených problémů, které se každý den na Blízkém východě odehrávají, jsou vzhledem k tomu, že česká média přebírají zprávy ze zpravodajských agentur, jež jsou prozápadně orientovány, tyto informace nám jsou interpretovány a následně českými médii přejímány v jiném diskursu. Řekněme, že veřejný diskurs je prostoupen již interpretovanými událostmi tak, že je jen obtížné „dohledatelný“ seriózní zdroj. To navíc pomíjíme skutečnost, že odkaz na rozdíl mezi daty a fakty tkví právě v tom, že fakta jsou už interpretovaná data. Celá konstrukce veřejného prostoru, v níž se média pohybují jako ve svém vlastním výkladovém rámci je vlastně neutralizována a odkázána na sebe-referenční charakter fungování médií. Ta se ovšem chovají podle tržní situace post – industriální společnosti, tedy i trhu. To znamená, že vědění nelze oddělit od trhu a tudíž je chápou, či přesněji řečeno, zacházejí s věděním jako se směnou hodnotou. V zásadě se pak chovají, podle J. Baudrillarda, podle politické ekonomie znaku. Tímto způsobem ovšem dochází ke zcela nevhodné inflaci vědění. Média tak dle vlastní selekce znaků vydávají jejich výběr a řazení za samotné vědění, či přímo pravdu.

Dostáváme se tak do situace, kterou můžeme předběžně označit za poměrně ne – proporciální, neboť mediální výklady reality nejsou s danou konstrukcí veřejného prostoru nijak analyticky či reflexivně spjata, ale jsou téměř čistou hypotézou:

aniž by si ovšem kdokoliv s mediátorů událostí dal tu práci, otestovat předem využívané hypotézy na platnost, či alespoň na jejich možnou falsifikaci. To ovšem z povahy médií jako zprostředkovatele, posla či nositele poselství ani moc nejde.

„Čím je nějaký systém hegemoničtější, tím více je představivost zasažena i tím nejmenším z jeho nezdarů“ J. Baudrillard

Navíc: postupné převádění pojmů islámu do médií západního typu předem jakoby porušuje jasnou diferenci tzv. kulturních a civilizačních okruhů. Na hegemonii výkladového rámce islámu naráží divergentní diskurs západu, už tím, že srovnává nesrovnatelné, a zamlčené předpoklady o tom, že pojmy z jednoho epistemického rámce lze bez obtíží převést do jiného, mnohem členitějšího a diferenciovanějšího je tím, co média nutí k postupnému osidlování falešného, ne-reálného prostoru. Tedy přesněji do mediálního prostoru.

Ovšem veřejný diskurs západu a snaha o jeho výklad v rámci současného mediálního prostoru je zjevně falsifikačním procesem. Za této situace je ovšem nasnadě, že komunikace mezi oběma světy: tedy Evropou a islámem je spíše než čemukoliv jinému podobná fatálními strategiím, ke kterým lze jenom dodat co, co již dlouho předesílal P. Bourdieu:

totiž skutečnost, že ***„nejstrašnější na komunikaci je její nevědomí“***. Problém médií je tedy přinejmenším dvojího druhu: jednak je obtížné najít paradigma, v němž by se systémově pohybovala, tj. ve Foucaultově pojetí např., epistémé, diskursivní formace, v nichž používané diskurzy jsou vázány na daný stav vědění a poznání s tím, že jej umějí reflektovat a korigovat.

Dále pak lze poukázat na samotnou konstrukci mediálního prostoru, která nemá oporu v přesném metodologickém rámci ani v příliš standardních postupech: viz, Popper, Schutz, Winch, Searle, atp.

V této práci budeme jen částečně využívat kritickou analýzu užívaných diskursivních praktik, s částečným příklonem k diferenciaci jazyka, myšlení a komunikace. Postup, jež současná média využívají k informování společnosti o vztahu Evropy a islámu tak víceméně připomíná lehce posměšnou poznámku k vývoji masmediální propagandě:

Z etnického a kulturně náboženského hlediska se média v dané oblasti podílejí na permanentním tlaku na suverenitu státu Izrael a okolními arabskými státy. Hlavním podnět bylo masové šíření evropských antisemitistických spisů, které se začaly přepisovat do tureckých, perských a jiných mutací. Tímto došlo k šíření konspirační teorie, že Židé se snaží o ovládnutí celého světa. Hlavními evropskými antisemitistickými spisy, které se staly základem pro šíření této konspirační teorie jsou: „(...) především *Talmudský Žid od Augusta Rohlinga (1700, česky 1924) a Protokoly sionských mudrců (konec 19 stol., česky 1926 a 1991) od neznámého ruského autora.*“ (Černý: 2012:462)

Talmudský Žid popisuje, že hlavním cílem je odstranění všech „nežidů“ a v důsledku založení světové židovské říše, samozřejmě s cílem vyhlazení ostatních náboženství. „*S pomocí grandiózního židovského spiknutí a státy kontrolovaných médií se tedy neúspěšným blízkovýchodním režimům daří dlouhodobě pohodlně vysvětlovat všechny své problémy a ospravedlňovat nepopulární kroky vlastní politiky:*

(např. rušení dotací potravin, růst cen, utužení represí). Židé a Izrael tak fungují jako „hromosvod“, na němž se permanentně vybíjí nashromážděná zklamání, frustrace a agresivita obyvatelstva.“ (Černý: 2012:463)

Ovšem nejen média se podílejí na popularizaci, a pro elitu vhodného „ohrožení“ muslimů, ale je to i státem kontrolovaný centralizovaný vzdělávací systém. Centralizace školství má stejně tak ohromnou sílu, jako silové složky státu. A pokud nastolí výuku na náboženských principech s ohledem na své vlastní politické zájmy, je snad téměř nemožné onu společnost zvenčí nasměrovat jiným směrem. A to v daném případě nyní odhlédneme od dalšího regulativu jako právní uspořádání, politický systém na něj navazující, atp.

Média pak tímto způsobem předávání informací působí jako diferencující polarizátor, jako regulativní systém v téměř binárním uspořádání: opět nám připomínají už zmiňované rozlišení na tzv. „vnější“ a „vnitřní“ mezi nimiž ovšem panuje zvláštní koheze. Nejde tolik ani o to, nakolik a vůči čemu je vnitřní odlišné od vnějšího, či jinak řečeno vlastní a jiné, ale spíše o to, nakolik se to jiné vymyká vnitřnímu a tudíž ho lze považovat téměř za cizí. Natolik jiné, že např. ve vzdělávacím systému pak není patrné, co je čeho podstatou a co jen vnější formou, neboť výuka míří v evropském duchu osvícenství spíše k jisté sebe-emancipaci člověka od mýtů, pověr atp. Přičemž míří k postupnému osvojování si testovacích procedur vlastních výstupů vzdělanostního rámce, islámský svět

tento rozdíl vůbec nepovažuje za relevantní pro vědecké a metodologické stránce, tím pak v rovině ideologie či téměř kanonického výkladu víry. Pro mladší generaci je to ovšem zavádějící ignorance, jež postupně nastoluje trend pacifikace všeho, co není jedním a tímže v rámci jednoho převládajícího paradigmatu.

Na jednu stranu tak mladá generace touží po západním stylu života s ekonomickým backgroundem, na stranu druhou ji systém vychovává k předem určené „nenávisti“ či s odstupem k cizímu a jinému. „(...) přičemž *Protokoly sionských mudrců jsou žákům předkládány jako autentický dokument vysvětlující současné dění (součástí konspirace Západu je zase vliv médií, západních škol či kampaní za práva žen)*.“ (Černý: 2012:466)

V rukou médií je pak správné zacházení s pojmy, které užívá a to z důvodu, aby nedocházelo k překrucování stavu věcí, protože pokud se to média v brzké budoucnosti nenaučí, může to mít fatální důsledky a následky. Již z definice vyplývá, že média jsou vlastně tvůrci mýtů, protože pokud divákovi přenáší informaci v reálném čase, děje se tak pomocí aparátů či technologií, které v každém případě nejsou schopny sdělit něco v tomtéž čase, ve kterém událost zprostředkovávají.

„(...) novináři naprosto nedovoluje zaujmout odstup, vzít si čas na úvahu, na ověření, na to, aby prostě jenom pochopil, co se před jeho očima děje... Váhá, interpretuje, přibásňuje a nolens volens nakonec televizní diváky klame.“ (Ramonet: 2003:162) Mýtus je dle Rolanda Barthes určitém způsobem sdělení, jenž není dán obsahem sdělení. Fakta, která by měla být obsahem sdělení se pak nutně vytrácí, a dochází k dezinterpretaci stavu věci či události a to vše za cenu, aby se z diváka stal účastníkem „(...) (pokud možno v přímém přenosu) událostí.“ (Ramonet: 2003:213)

Je zapotřebí si ovšem připomenout již výše zmíněné, že totiž technika konstrukce mediálního prostoru implicity neobsahuje žádné opravné nástroje či koeficienty pro rozlišení dat a faktů, natož aby byla schopna projít určitými kontrolními mechanismy: Především pak těmi, jež zajišťují validitu toho, co je považováno za událost, a co se událostí naopak tzv. stává právě proto, že o ní referují média. Tato zjevná disproporce mezi získáváním, testováním a tzv. „konstrukcí událostí“ totiž ani neodpovídá tomu, jak konstruují média svůj vlastní mediální prostor. Mezi oběma typy konstrukcí, tj. mediálním prostorem a referující událostí je nejen chybějící referent, ale v zásadě chybí i systém

spojovacích článků: řekněme cosi jako základní „gramatika“ médií. Neboť kumulace mediálních znaků více než cokoliv jiného připomíná simulaci vědění. Samotná koncepce simulací, vycházející např. z teorií J. Baudrillarda, M. Ganeho, atp. ve skutečnosti říká, že vlastní vědění nemá v současnosti nic společného se skutečností natož pak s pravdou. Neboť legitimizace v médiích se děje pouze poukazem na odkaz v jiných médiích.

V jistém ohledu lze danou situaci přirovnat k postřehu R. Rortyho o neslučitelných slovnících, řekněme o chybějící encyklopedii mediálního vědění: tj. o jakési minimální propojitelnosti odlišných kulturních a civilizačních okruhů. A to je samozřejmě velká překážka na cestě k porozumění Evropy a Islámu. Zatím, zdá se, zcela nepřekročitelná.

8. Islám v ČR

Česká republika nemá v historickém kontextu přímou zkušenost s islámem. Ve srovnání se zeměmi jihovýchodní a východní Evropy, středomořským ostrovům a Pyrenejským poloostrovem. Země západní Evropy se dostaly do přímého kontaktu s muslimy na základě své koloniální politiky (Francie, VB, Nizozemí). „*První významnější kontakt s Turky v našich moderních dějinách zažili čeští vojáci teprve v roce 1878, když za „císaře pána a jeho rodinu museli vybojovat Hercegovinu“.* Teprve demografický pohyb v Rakousko-Uhersku po okupaci (1878) a anexi (1908) Bosny a Hercegoviny nakonec přispěl k tomu, že se na našem území začali usazovat spoluobčané muslimského vyznání.“

(Mendel, Ostřanský, Rataj: 2007:333)

Vznikem samostatného Československa se první muslimové začali usazovat primárně díky příznivějším ekonomickým podmínkám. V polovině třicátých let 20. stol. (1934) vznikla první Muslimská náboženská obec/MNO, kterou se kvůli administrativním průtahům, následné okupaci a vnitřní nestabilitě samotné náboženské obce nepodařilo ukotvit do právního systému. První úspěch MNO nastal za protektorátu v roce 1941, avšak po skončení II. světové války došlo ke zrušení, a to na základě Benešových dekretů, které měly celonárodní charakter k veškerým právním úkonům z doby Protektorátu.

Členská základna MNO nebyla nijak početná, cca 700 členů, a to převážně studenti a nižší sociální vrstva. Na jejím založení se podíleli „a) zahraniční muslimové žijící v ČSR, b) zahraniční islámské instituce, c) zastupitelské úřady některých islámských zemí, d) čeští konvertité.“ (Mendel, Ostřanský, Rataj: 2007:351) Nutno podotknout, že se kolem obce „shromáždila především stabilní skupina zahraničních praktikujících muslimů, kteří v jejím vzniku spatřovali příležitost k upevnění vlastní duchovní identity a soudružnosti v „cizím“ civilizačním prostředí, ke kolektivnímu provozování islámských rituálů a k obecnějšímu společenskému vyžití v duchu vlastních tradic.“ (Mendel, Ostřanský, Rataj: 2007:351)

V souvislosti s historickým kontextem, jak nacistické okupace, tak komunistické éry, se muslimové žijící na československém území nevzdali, a i nadále se snažili o ukotvení Muslimské obce do právního řádu ČSSR. V komunistické éře to nebylo možné, tudíž první úspěch nastal až po listopadové revoluci v roce 1989.

I tak nebylo v následujících letech jednoduché MNO etablovat do již ryze českého prostředí, protože „již nejméně jedno desetiletí provázeno zostřující se mediální a ideologickou konfrontací mezi Západem a radikálními proudy islámského reformismu (fundamentalismu), jehož „nevyzpytatelné“ politické ambice provázené často akcemi individuálního teroru byly na Západě často ztotožňovány s islámem jako takovým. V československé žurnalistice a masové kultuře se tato tendence projevila zvláště silně po létech přetlaku, kdy náhle otevřený ventil vypustil na vlně svobody slova na téma islámu mnoho nesmyslů a tendenčních soudů.“ (Mendel, Ostranský, Rataj: 2007:378) V mediální sféře lze spatřovat spíše tendence k určité předpojatosti, předem daným hodnotovým rámcem, než snahu o konsenzuální explikaci problému. Stačí jen v krátkosti uvést příklad: realizaci mešity v Brně.

Hlavním cílem byla výstavba mešity, což se podařilo zrealizovat v roce 1998 v Brně, modlitebna a mešita má kapacitu pro 150 až 200 lidí. V Praze se modlitební prostory oficiálně otevřely v roce 1999. Obě stavby se neobešly bez negativního ohlasu veřejnosti, v souvislosti s negativními informací v tištěných médiích.

Jedním z relevantních příkladů, může být uvedení tiskové (elektronická verze) info článku brno.idnes.cz z 5. března 2011, kdy „Člen brněnské muslimské obce Lukáš Lhořan kritizuje šéfa Alrawiho. Ten chce podle něj postavit 'megamešitu' v centru města a odmítá o tom diskutovat s politiky, což poškozuje pověst brněnských muslimů. Proti mešitě už dokonce vznikla petice.“¹ Stavba nové „megamešity“ by dle L. Lhořana jen znásobila počet nepřátel z řad místních obyvatel. "Teď vládne styl ‚budeme si dělat, co chceme‘. Alrawi dělal, že je multikulturní, že není radikál. Ale teď to tak nevypadá," dodal Lhořan.²

Na základě tohoto článku navážu na Hannah Arendtovou „Náboženský zákon je tak tím, co pojí člověka k Bohu, a pozemský zákon spojuje lidi navzájem. Bez božího zákona by mezi člověkem a Bohem nebyl žádný vztah, bez pozemského zákona by prostor mezi lidmi byl pouští, či, přesněji řečeno, žádný meziprostor by mezi nimi ani neexistoval. Právě v této oblasti rapports, čili zákonnosti, se uplatňuje moc. Nepřipouštějí-li zákony dělbu

¹ http://brno.idnes.cz/brnensti-muslimove-se-hadaji-kvuli-stavbe-nove-velke-mesity-plw-/brno-zpravy.aspx?c=A110305_104433_brno-zpravy_pp

² http://brno.idnes.cz/brnensti-muslimove-se-hadaji-kvuli-stavbe-nove-velke-mesity-plw-/brno-zpravy.aspx?c=A110305_104433_brno-zpravy_pp

moci, nejde o popření zákonnosti, nýbrž o popření svobody. Podle Montesquieua je dobře možné zneužít moc a přitom se pohybovat v mezích zákona. Potřeba omezení (...) má svůj důvod v přirozenosti lidské moci, a nikoli v protikladu mezi zákonem a mocí.“ (Arendtová: 2011:145)

Česká republika je ústavně právní stát založen na demokratických principech. Islám je náboženství, které zasahuje do řízení státu, stát je jeho součástí, kde chybí sekularizace. Termín Politický islám-se tak spíše vztahuje na teokratické pojetí řízení státu a je jen velmi obtížné si představit možnost jejich konsenzuálního propojení.

„Ve všech zatímních demokraciích existují dva druhy autority: jedna vychází z lidu, druhá od nepřítelů. Rozpory mezi brannou mocí a demokracií, brannou mocí a hospodářstvím jsou zcela bezvýznamné tak dlouho, dokud ve společnosti převládá mínění, že nepřátelé ohrožují svými válečnými záměry a prostředky společenský řád a život občanů. Pojem „tak nepřítel“ je největším možným protikladem pojmu „jistota“. (Beck: 2007:120)

Z již výše uvedeného vyplývá, že nejen pojem neslučitelnosti diskurzů, ale i problematika autority, historicky vnímané jako především jako legitimacy moci, a ovšem i způsobu jejího ustavení : řekněme, že se jedná o tzv. chápání státu jako monopolu na násilí, jež odkazuje k nastolení určitého práva na rozložení moci zřetelně odlišuje evropské pojetí demokracie od teokratických režimů.

Deklarace práv občanů, které mají své opodstatnění v evropské a severo-americké tradici, není identická s deklaratorními prvky Koránu.

Z logiky výkladu U. Becka tak trochu navíc, nicméně v tomto případě více než oprávněně vyplývá problematika homogenního výkladu práva jako „konstituenta“ politické autority. Ta je v evropském civilizačním okruhu chápána jako delegování osobních, lidských práv na právně vymezeném rámci, zatímco v případě islámu je případná delegace moci jen sekundárním faktorem.

Z toho vyplývá, že pokud už budeme brát muslimy, jako případnou hrozbu, dostaneme se do dvojího konfliktu: za prvé do konfliktu delegování moci, tj. i významu pojmu autority a legitimizme právního rámce, jenž umožňuje fungování demokratického systému, a zároveň do druhého konfliktu: totiž do protikladu sekularizovaného státu a

teokracie. Ani jeden z obou konfliktů totiž nemá dosud žádný dostupný rámec pro bezkonfliktní řešení. Ale jaký přístup je správný, pokud se nechceme stát hostitelskými koloniemi islámského světa?

8. 1. KDU-ČSL, DSSS (DĚLNICKÁ STRANA sociální spravedlnosti)

KDU-ČSL v postoji k islamizaci uvádím, protože sama strana vychází z principů, které jsou postaveny na demokratických a křesťanských základech. DSSS je v politickém spektru označován jako extremistická. Nejprve poznámka: islamizace jako pojem nepředstavuje totéž, co samotný pojem Islámu. Jedná se nikoliv explikační pojetí pojmu, ale o jeho především mediální a politické konotace: tzn. Islamizace jako taková je spíše popisem doprovodných efektů pojmu Islámu, jeho definice atp., sloužící především k možným hrozbám Islámu a jeho extenze do Západního společenského systému, založenému na demokratickém uspořádání, sekularizaci, deklaraci práv člověka a občana a ovšem, i jeho technologicky zrychleným rozvojem, popisovaným první a druhou fází moderny. V naší práci tudíž vycházíme z toho, jaký kontext Islámu je pro daný problém médií používán a využíván. Tzn., lze říci, že islamizace je reduktivním popisem Islámu jako celku a to v pohyblivých, neboť médií neustále přenášných z jednoho kontextu do dalšího, aniž by platila jakákoliv jednoznačná definice.

Níže uvádím příklad uveřejněný na stránkách místní organizace KDU-ČSL Brno-Kohoutovice.

Šéf lidovců: Umírněný muslim ano, radikál ne

„Šéf lidovců Pavel Bělobrádek se v Hradci Králové zúčastnil diskuse o vlivu islámu v Evropě a v České republice. Varoval, že spousta muslimů věří, že lhát nevěřícím se smí, protože to není hřích. Své názory na islamizaci předseda lidovců Pavel Bělobrádek neskryvá. Podělil se o ně i s účastníky čtvrtěční besedy v krajském městě. „Jako křesťan v mnoha směrech umírněný si s umírněným muslimem v řadě věcí budu rozumět víc než s militantním bezvěrcem nebo příznivcem horoskopů a amuletů,“ řekl Bělobrádek. Dodal však, že problematičtí jsou radikálové, kteří ze svých názorů nesleví. Na besedě zaznělo, že radikálové mají vliv i v Česku, což dokládají videa z kázání v mešitách v Brně a v Praze. „Jestliže někdo by byl za slova typu, která zazněla v mešitě, odsouzen jako rasista, xenofob, antijudaista a druhému to prošlo, pak tu nemáme právní stát. Nebude-li spravedlnost, lidé se budou radikalizovat,“ míní Bělobrádek. Podle něj budou-li muslimové žijící v Evropě respektovat demokratický systém, zákony a svobodu víry, pak ať tu klidně žijí. „Pokud ale někomu vadí, že jím vepřové a piju pivo, ať sem nechodí. Když já přijedu do Rijádu, taky se musím přizpůsobit a nevytáhnu z kapsy

šunkový salám a nevezmu si ho na pláž,“ prohlásil Bělobrádek. Většinová společnost podle něj udělala chybu v tom, že si včas neuvědomila rizika přistěhovalectví a nezačala příchozím vštěpovat svoje hodnoty. Problémy s muslimy v západní Evropě se prý mohou opakovat i u nás.

V Česku je však islamizace v zárodku, a proto se prý můžeme ze situace na Západě poučit. „Je na čase, abychom zapomněli na falešnou politickou korektnost. Když si někdo myslí, že katolíci jsou černoprdelníci, kteří tu nemají co dělat, že evangelíci jsou pobláznění pánbičkáři, že Československá církev husitská jsou pohrobci Aloise Jiráska, a řekne to, nikomu se nic nestane.

Ale jakmile se řekne, že muslimové dělají věci, které se tady dělat nemají, aby se pomalu bál, že ho čeká obvinění,“ uvedl Bělobrádek.

Varoval před házením všech muslimů do jednoho pytle, avšak upozornil, že spousta muslimů tvrdí, že lhát nevěřícím se smí, protože to není hřích: „To znamená, že oni řeknou cokoli, co je třeba. Lžou kvůli tomu, že chtějí dosáhnout vítězství své věci. To je princip, který by v našich kulturních podmínkách neměl být akceptován.“ Podle Bělobrádka by obranou před radikálními muslimy měla být selektivní imigrační politika. „Ne všichni k nám přijíždějí s dobrými úmysly a my musíme mít kvalitní politiku, která bude cizince velice pečlivě prověřovat a pouštět do republiky pouze ty, kteří nejsou potenciálním rizikem. Podle předsedy hradeckého sdružení AntiMešita Valentina Kusáka u nás imigrantům jen dáváme, ale nic po nich nevyžadujeme. Připomněl výrok německé kancléřky Angely Merkelové, že multikulturalismus selhal.“³

Tento článek v souvislosti se stanovisky předsedy KDU-ČSL koresponduje s volebním programem z roku 2010, kde politická strana požaduje důkladnou integraci, což jejími ústy znamená: důkladnou znalost českého jazyka, ochranu demokracie, respektování zákonů, kultury a národních zvyků. V textu kladou důraz na to, „aby se s ohledem na vývoj v Západní Evropě začala v české společnosti urychleně vést kvalifikovaná debata o míře a mezích možné islamizace naší společnosti.“⁴

Dle článku, který byl uveřejněn dne 12. srpna 2012 (Novinky.cz), KDU-ČSL zaznamenala, že členská základna je tvořena pouze jednou třetinou katolíků, tudíž se

³ <http://kohoutovice.kdu.cz/2012/02/sef-lidovcu-umirneny-muslim-ano-radikal-ne/>

⁴ Volební program KDU-ČSL, 2010, str. 32

v brzké době sama strana může vyvíjet jiným směrem i s možností větší náboženské tolerance.

Pro srovnání, DSSS, která je v českém politickém prostředí vnímána jako extrémistická strana, nemá ve svém programu z roku 2011, přímo zanesený termín islamizace a hrozby s ní spojené. DSSS apeluje na ve svém programu na ilegální přistěhovalce, ale bez vyhraněnosti vůči islámu. *„Vypovědět ilegální přistěhovalce. Nepřejeme si zemi plnou imigrantů, přistěhovalců ze států bývalého Sovětského svazu, Balkánu, Asie, Dálného východu apod. Politický azyl či povolení k pobytu by měla dostat pouze osoba splňující morální kvality a odborné znalosti, u níž je předpoklad, že se přizpůsobí národním tradicím a zvykům občanů České republiky, a je zde záruka plné asimilace do většinové společnosti.“*⁵

DSSS se ovšem vyhrazuje vůči islamizaci, a to přítomností a podporou organizací, které jsou proti islamizaci. *„Dělnická strana sociální spravedlnosti (DSSS) pohrozila demonstracemi, pokud radnice v Brně a v Hradci Králové nezabrání plánované výstavbě islámských mešit.“*⁶

V českém politickém prostředí je zřetelné, že dosud chybí jedntná platforma pro komunikaci s islámem a je tak nahrazována islamizací, tj. mediálním pojetím znaků islámu. Viz. poznámky

⁵ <http://www.dsss.cz/program>

⁶ <http://m.karlovarskenovinky.cz/zpravy.php?id=a82a0efa-8fc5-102e-862b-00259003513e>

9. Islám a jeho intelektuální pozadí

*„Jde o cosi tak samozřejmého, jako je obrana práv na rozum
a rozumných práv“.*

R.S. Rodríguez Marta

Při zkoumání problematiky islamizace z mediálního hlediska je vcelku zřejmé, že pouze samotná forma zprostředkování sdělení (médiá) nemůže zachytit vnitřní kontext samotného problému. Klouzáním po povrchu sdělovaných událostí se nedostaneme, či spíše nepřiblížíme k hlubšímu uchopení tématu. Jedním z možných zdrojů, který nás provede určitými nástrahami mediálních sdělení je zkoumání podoby samotné intelektuální konstrukce daného problému s ohledem na tzv., zakládající mýtus daného společenství. V našem případě se pak jedná o to, podívat se na některé formy deklarace práva, jež utvářely veřejný a tudíž i mediální prostor Evropy, a v nichž je „zabudován“ systém ochrany lidských práv v deklarativním rámci. Potom je možné sledovat jaké případné shody či spíše ne-shody vykazuje Západ a jeho legislativně - právní rámec v porovnání s Islámem.

„ Pokud se my, občané, ať už jsme muslimové nebo ne, nepustíme do důkladné analýzy demokratických hodnot, proti teokratickým postojům nebo multikulturnímu vydírání, budou to nedemokraté, kteří budou stát v čele obrany potenciálně ohrožené identity. Ústupní politici, kteří se za každou cenu snaží vyhýbat konfliktům v krátkém časovém horizontu svého mandátu, nechtějí vidět, jak nárůst extrémně pravicových postojů vůči přistěhovalcům, zvláště muslimským, není výrazem fanatismu několika neonacistických barbarů – i když také – ale chybné cesty obrany podporované proklamacemi, (samozřejmě s dostatečným mediálním krytím: rozumí se tím spíše sepetí propagandy s příslušnou deklarativní ideou L.K.) nesolidárními a radikálními pro mnohé normální mírumilovné a demokraticky smýšlející lid:, kteří by dávali přednost cestám porozumění, kdyby se jim nabídly splnitelné návrhy na řešení reálných názorových neshod. Od domorodého občana nelze vyžadovat, aby byl tolerantní, multikulturní a solidární, když

se mu rozmlouvá jakékoli národní uvědomění a je kvůli tomu obviňován, ale přitom se přiznávají práva na identitu vnějším komunitám.“

(R.S. Rodríguez Marta:2008:8-9)

Ačkoliv se výše citovaná autorka zabývá především rozbořem pochybného mýtu nazvaného Al – Andalus a jeho intelektuální konstrukcí, tj. jeho faktické neexistence, je zřejmé, že její záběr je mnohem širší a obecně řečeno, zabývá se analogickými tématy, jako zde již citovaná H. Arendtová, U. Beck, atp. Východiskem je stejná základní rovina náhledu: totiž problému legitimizace moci, autoritou, a základními lidskými právy. Právě v tomto ohledu je důležitým zdrojem komparace obou civilizačních okruhů, pokud pro tuto chvíli pomineme rámec tzv. Huntingtonova Střetu civilizací, neboť jeho přijetí by vlastně znamenalo psát poměrně odlišnou práci, pak naopak v diskursu tzv. post-koloniálního myšlení jsou její východiska v podstatě vstřícná:

Jestliže se islamismus v některých svých postojích definuje jako odlišná forma obrany lidských práv, potom je nasnadě otázka, jaké založení či ustavení lidských práv je to tzv. pravé a jaké naopak falešné. Ovšem tvrzení o tom, že islamismus je jen jiná forma obrany lidských práv je více než sporná. Autorka k tomuto uvádí: *„Toto tvrzení však neobstojí, když se podíváme na některé mezery v islámských vyhlášeních práv člověka. A pokud neodrážejí skutečného ducha islámu, jde o otázku, kterou budou muset vyřešit sami muslimové, ale v každém případě nemluvíme o ideálech, ale o právních úpravách platných v současnosti a schválených islámskými režimy, když už ne o praxi, která je v ještě ostřejším protikladu k lidským právům tak, jak jsou chápána na Západě, protože se nedomnívám, že by bylo legitimní rozšiřovat kulturní relativismus na tolerování toho, co tolerovat nelze“.* (R.S. Rodríguez Marta: 2008:12)

Tzv. multikulturní inteligence bude dříve nebo později vzít na vědomí skutečnost, že islámský závoj neznamena svobodu zakrytí vůči transparentci, stejně tak jako obhajoba legitimacy nároku na svébytné emancipační cesty islámských zemí vůči období kolonialismu. Tzv., zakládající mytologie, v tomto případě problematická existence al andalus, je v mnohém pro evropské intelektuální iluzivní konstrukcí než reálným stavem věcí. Jedno i druhé (tj. legitimita post-koloniálního myšlení na základě nároku jakéhosi vykoupění viny dřívějších kolonizátorů, tak i zatím víceméně rozostřený a nečitelný pojem multikulturalismu) zatím nemůže dostát svému nároku na demokratický systém uspořádání

věcích veřejných, jenž naopak transparenci vyžaduje, neboť svoboda k jisté zamlčenosti, cílené či záměrné „neprůhlednosti“, skrytosti a tím i ne-identifikaci, není cestou k civilizačnímu dialogu, neboť předpokládá, že podmínky dialogu jsou vlastně mimo rámec diskursu, v němž je užíván. Jinými slovy: diskuse a rozepře o roli závoje má pro Evropana poněkud zvláštní dimenze, neboť většinou překračuje rámec hned několika právních norem. „*Povinnost nošení závoje v islámských společnostech je v průběhu dějin i v současnosti spjata s diskriminačním postavením ženy, jež se v některých krajních případech opírá o násilné a nelidské zacházení: např. kamenování, zločiny ve jménu cti, ablaci vnějších pohlavních orgánů, nebo o méně násilné, ale očividně škodlivé postoje: polygamii, domluvené sňatky, opuštěnost ženy v případě odvržení, rozdělení pohlaví, nemožnost volně se pohybovat, cestovat nebo řídit vozidla, zákaz vykonávat určité práce nebo funkce, podceňování jejich svědectví a ve věcech dědictví nebo opatrovnictví dětí*“ (c.d. s.107)

Moderním výdobytkem Západu, kterému zajišťoval práva a svobody, byla Všeobecná deklarace lidských práv z doby Osvícenství. Osvícenství dle Kanta je „*osvobození člověka od nesvéprávnosti jako neschopnosti používat vlastního rozumu bez vedení jiných* (...) jinými slovy Osvícenství znamená „*veřejně používat... rozum*“ (c.d. s. 72)

Moderní a zároveň bohaté společnosti již přestaly bojovat za svá dříve vydobytá práva. Právo se pro ně stalo každodenní součástí života, které chápou jako „*(...) dluh, štěstí, uspokojení, naplnění, které jim přísluší jen proto, že jsou. Tedy spravedlnost jako předmět spotřeby*.“ (c.d. s. 75)

Porozumění národům a kulturám vyžaduje konsensus o zevšeobecnitelných hodnotách, minimální veřejnou etiku, která neklade překážky osobním možnostem volby, přesvědčení a individuálním etikám (...) na základě uznání, že nikdo nemá více nebo méně práv než jiný.“ (c.d. s. 75) Z toho vyplývá, že komunity mají svá práva zajištěna, stejně jako domácí obyvatelstvo, mohou zviditelňovat svoje požadavky, ovšem v souladu s obecným demokratickým rámcem. „*A nepochybně nejnaléhavější záležitostí, před níž dnes stojí západní společnosti, etnický a náboženský stále rozrůzněnější, je rostoucí váha muslimských komunit, jež svou migrační silou a demografickou dynamikou utvářejí novou sociální mapu, s obtížemi integrace, které to přináší.*“ (c.d. s. 77)

Evropa a její obyvatelstvo je už snad dostatečně poučeno z naivního chápání racionality jako jedné z hlavních linií osvěcenského emancipačního procesu. *Neboť osvobození člověka od sebe-zaviněné nedospělosti*, (viz. I.Kant) samo o sobě nezaručuje dostatečně efektivní „spojenectví“ rozumu, morálky, hodnot a norem, ke kterým se samotí aktéři osvěcenského procesu hlásili. Od 18. století až do současnosti proběhlo v historii mnoho konfliktů a válek, jež autonomií osvěcenského procesu velmi oslabily. Zneužití vůle vládnout, zaměňovanou s efektivitou umění vlády v pojetí Machiavelliho, stejně tak jako vůle k moci, směřující k co nejefektivnější normalizaci společnosti připomínaly spíše Weberovu zlatou klec než naplňování ideálu osvícenství. V této historické fázi dochází k postupné proměně hodnotové racionality v racionalitu instrumentální: k důležité proměně režimu moci, který začíná uplatňovat prvky militárního pojetí dohledu nad státem a jeho občany.

Zde lze hledat zárodky zvěcnění: postupnou proměnu universálního pojetí práv člověka v pouhou věc, (viz. Frankfurtská škola – zvláště pak „*Dialektika osvícenství*“ Adorna a Horkheimera), kdy forma zvěcnění je povětšinou vyvozována z ekonomického pojetí vlastnění a proměny člověka v rámci tzv. práce, v jeho zvěcnělou, neboť sebe sama nevlastnící osobu – tento transfer z hodnot obecného přepsání lidských práv jako universální a nezaměnitelné, rozumějme ne- směnitelné hodnoty, do věci jako předmětu vlastnění pak stojí přímo u převrácení systémového pojetí osvícenství:

ústí do totalitarismu, a jak dodávala H. Aredntová, když člověk mluví, nemyslí, stejně tak jako když člověk není sám o sobě svým předmětem, stane se něčeho objektem, bez možnosti korekce či odstavení této procedury.

Namísto sebe – regulačních a sanačních opatření na ochranu původních práv a hodnot osvícenství tak přichází postoje, úvahy a hlediska intelektuálních aktérů, která nadále spíše podkopávají a umenšují jeho původní záměr. Z tohoto důvodu je potom obtížné a začasto i téměř nemožné vést konsensuální dialog mezi Evropou a Islámem, neboť společných či shodných pozic k samotnému dialogu je buď málo, nebo rovnou chybějí vůbec.

Je-li na jedné straně patrná snaha o uchování důležitých odkazů Evropské historie směrem k jejímu dalšímu procesu sebe – utváření, - jako např. osvěcenské ideje, proces sekularizace, vznik pojmu občana a deklarace lidských práv, atp. – je povětšinou chápána

jako vnitřní konstrukce a opatrná rekonstrukce Západu, aby na straně druhé znatelná i doprovodná fragmentace tohoto postupu, řekněme její vnější rámec.

„Evropa nám vyrůstá před očima. A to je velkou nadějí. K jejímu naplnění však dojde pouze tehdy, nepřipravíme-li ji o její dějiny. Bez nich by Evropa zůstala jen ubohým sirotkem. Vždyť dnešek vychází ze včerejška a také zítřek se v čase stává minulostí. Minulostí, která současnost na cestě k nové budoucnosti nesvazuje, ale pomáhá ji proměňovat, aniž by se zpronevěřovala vlastní tradici“. (J. Le Goff) Citace renomovaného francouzského historika poměrně zřetelně poukazuje na snahu o popis a výklad vývoje Evropy s tím, co ji významově, historicky a sociálně utvářelo:

aniž by kódovalo toto sdělení do skrytě konfrontačního, obranného rámce, jenž by předem determinoval případný dialog o smyslu budoucích evropských dějů či snah o dotváření osvěcenských odkazů. Můžeme je označit za „otevřený“ model dialogu. Z druhé strany nahlíženo, uvedená citace nijak neupozorňuje na latentní a dosud nevyřešený konflikt mezi křesťanstvím a islámem, který jiným autorům naopak slouží jako východisko k revizi dosud neuzavřených vztahů mezi oběma náboženskými paradigmaty.

„Evropa a Islám – za spojením těchto slov cítíme vždy určitý protiklad, pro nějž bychom jen stěží hledali nějaké jasné vysvětlení. Možná je tomu tak proto, že je jejich konfrontace chápána jako určitý druh pokračování, popřípadě obnovy střetnutí mezi křesťanstvím a Islámem“. (F. Cardini: 2004 : 9) Minimálně když nic jiného, na jednom hledisku panuje vcelku shoda: modernizace Evropy procházela procesem sekularizace, což se o Islámu říci nedá, a to ani přibližně.

Pokud jsme již výše hovořili o dvojí diferenci výkladového schématu Evropy a jejího vztahu k Islámu, uvedli jsme dvě podstatná hlediska: jedním jsou utvářecí či zakládající akty - můžeme rovněž říci i sebe – ustavující mýty o Evropě a dále, ne zcela kompatibilní právní a ideové, náboženské systémy. V podstatě jej lze nazývat dilematy, pro něž není zrovna snadné hledat racionální východiska.

Na první dilema velmi příhodně poukazuje Bernard Lewis: *„...asymetrie (rozumí se ne-kompaktibilita Evropy a Islámu) je spíše zdánlivá. „Evropa“ je ryze evropskou koncepcí, obdobně jako celý geografický systém kontinentů, mezi nimiž Evropě patří prvenství. Evropa vynalezla a stvořila Evropu: Evropa objevila, pojmenovala a jistým*

způsobem vytvořila Ameriku. Před několika staletími Evropa vymyslela Asii i Afriku, jejichž obyvatelům byla až do 19. století – věku evropské světové nadvlády - naprosto neznámá tato pojmenování, tyto identity a dokonce i tyto klasifikace, které vytvořili Evropané ke svým účelům a ke své potřebě.

„Islám není území: je to náboženství. Ovšem muslimové nespojují slovo „náboženství“ s toutéž představou, jakou o něm mají dnešní křesťané, nebo jakou o něm mívali křesťané ve středověku...

Pro muslimy není islám jen systém víry a zbožnosti...Islám představuje spíše život jako celek a jeho pravidla zahrnují prvky občanského a trestního práva a dokonce i toho, co nazýváme právem ústavním“. (c.d.: s.10-11) V zásadě lze říci, že napětí mezi Západem a Východem se zakládá spíše na geohistorické a geopolitické tradici a je mnohem staršího data, než spory mezi Islámem a Evropou. V našem pojetí výkladu islamizace v médiích to ovšem znamená jistou disproporci. Zatímco soudobá média referují téměř pravidelně o vztahu mezi Evropou a Islámem v diskursu současnosti, a to ještě v jeho silně redukované podobě, podstata vztahu mezi oběma stranami je přesněji uchopitelná jenom v delším horizontu a tudíž pro masmediální reference v zásadě nedostupná.

Jenom představa o tom, jak se Evropa vyvíjela v posledních řekněme 6-7 stoletích je pro mediální matici popisu reality nezachytitelná, pokud by nezahrnovala jak procesy sekularizace, osvícenství, deklaraci práv občana a člověka, a přitom ještě stačila nějak zohlednit difference vývoje Islámu v rovině nábožensko – politicko – právního rámce. Chceme tím jenom říci, že náš pohled na islamizaci v tuzemských médiích je nutně orientován pouze na částečné výseky či mediální obrazy, které se vůbec staly předmětem jejich zájmu, aniž by ovšem výše zmíněné nějak dávala do souvislostí.

To je zřetelný handicap tuzemské mediální scény, nemluvě zatím o tom, že do hry o politikum zvané islamizace a Evropa vstupuje ještě jeden důležitý člen, již zmiňovaná druhá difference: totiž proces zvaný jako „obrat k jazyku“, k ještě systematictějšímu propracování diskursivních praktik, s nimiž se Evropa postupně seznamovala, a které poměrně razantně proměňovaly pozadí tehdy převládajícího výkladového paradigmatu.

Zmíněný rámec modernity v Evropě dospěl do stádia tzv., post-moderny, tj. věcně a obsahově zaměřené kritiky na ideály osvícenství, které moderna ani náznakem nedokázala

naplnit. To je ovšem svým způsobem druhé dilema, které objektivně komplikuje mediální obraz prvního dilematu. Media ani při sebevětší snaze o objektivitu popisu nemohou naplnit požadavek tzv. druhé moderny, tj. zkoumat svůj vlastní výkladový rámec na pozadí referencí a zdrojů, které je teprve utvářejí a umožňují jim takto fungovat. A to jako zprostředkovatel mezi tím, o čem referují, aniž by nějak věděla, co jim samým zakládá možnost vůbec něco sdělením zprostředkovat. Je to jen jiná, diferencovanější fáze hledání a zkoušení nalézt cestu k tzv. implicitnímu vědění, jíž se mohou některé diskursy emancipovat od stereotypních schémat a vzorců spojování, oddělování a formování výroků o skutečnosti.

Tzn., to, s čím se potýkají soudobí vykladači vztahů mezi Evropou a Islámem je analogické tomu, s čím se potýkají samotná media:

tj. s in – kompatibilitou, autoreferencí, a zamlčenými předpoklady vědění. To ovšem nijak neznamena, že bychom i nadále neměli klást na mediální reference o událostech vztahu Evropy a Islámu taková měřítká, která alespoň minimálně budou sledovat vývoj vědeckého zkoumání a analýz diskursu, v němž se odehrávají. Jinými slovy: je nezbytné začít klást měřítká na výpovědní hodnotu sdělení, která jsou platná a v oběhu soudobého vědeckého diskursu.

Bývalo dobrým zvykem, nevyhýbat se i ověřování auto-referenčních výpovědí, byť s pomocí ověřování nových forem vznikajících metadiskursů, epistém atp.,. Patřilo to k jakési očištné kůře namířené proti monopolním formám vědění.

„Tvoří-li něco páteř pokroku západní kultury, pak je to snaha o přiznání vlastních omylů a svobodné projevoování sebekritiky. Toto je rovněž idealizovaný horizont, ale žádná ideologická manipulace by nás neměla přinutit, abychom se ho vzdali“. (R.M. Rodríguez Marta:2008:141)

10. Závěr

Média v současné době plní velmi rozporuplnou funkci, jejíž zhodnocení nás teprve čeká a nelze zatím předpokládat, že by přiměřeným způsobem dokázala reagovat na současný stav vztahů mezi Evropou a Islámem. Ve své snaze o objektivitu popisu nemohou naplnit požadavek tzv. druhé moderny, tj. zkoumat svůj vlastní výkladový rámec na pozadí referencí a zdrojů, které je teprve utvářejí a umožňují jim takto fungovat jako zprostředkovatel mezi tím, o čem referují, aniž by nějak věděla, co jim samým zakládá možnost vůbec něco sdělením zprostředkovat. Je to jen jiná, diferencovanější fáze hledání a zkoušení nalézt cestu k tzv. implicitnímu vědění, jíž se mohou některé diskursy emancipovat od stereotypních schémat a vzorců spojování, oddělování a formování výroků o skutečnosti. Tzn., to, s čím se potýkají soudobí vykladači vztahů mezi Evropou a Islámem je analogické tomu, s čím se potýkají samotná media: tj. s in – kompatibilitou, autoreferencí, a zamlčenými předpoklady vědění.

Pokud jsme již výše hovořili o dvojí diferenci výkladového schématu Evropy a jejího vztahu k Islámu, uvedli jsme dvě podstatná hlediska: jedním jsou utvářecí či zakládající akty - můžeme rovněž říci i sebe – ustavující mýty o Evropě a dále, ne zcela kompatibilní právní a ideové, náboženské systémy. V podstatě jej lze nazývat dilematy, pro něž není zrovna snadné hledat racionální východiska.

Na první dilemma velmi příhodně poukazuje Bernard Lewis: „...asymetrie (rozumí se ne-kompatibilita Evropy a Islámu) je spíše zdánlivá. „Evropa“ je ryze evropskou koncepcí, obdobně jako celý geografický systém kontinentů, mezi nimiž Evropě patří prvenství. Evropa vynalezla a stvořila Evropu: Evropa objevila, pojmenovala a jistým způsobem vytvořila Ameriku. Před několika staletími Evropa vymyslela Asii i Afriku, jejichž obyvatelům byla až do 19. století – věku evropské světové nadvlády - naprosto neznámá tato pojmenování, tyto identity a dokonce i tyto klasifikace, které vytvořili Evropané ke svým účelům a ke své potřebě.

„Islám není území: je to náboženství. Ovšem muslimové nespojují slovo „náboženství“ s toutéž představou, jakou o něm mají dnešní křesťané, nebo jakou o něm mívali křesťané ve středověku...

Pro muslimy není islám jen systém víry a zbožnosti...Islám představuje spíše život jako celek a jeho pravidla zahrnují prvky občanského a trestního práva a dokonce i toho, co nazýváme právem ústavním“. (c.d.: s.10-11) V zásadě lze říci, že napětí mezi Západem a Východem se zakládá spíše na geohistorické a geopolitické tradici a je mnohem staršího data, než spory mezi Islámem a Evropou.

V našem pojetí výkladu islamizace v médiích to ovšem znamená jistou disproporci. Zatímco soudobá média referují téměř pravidelně o vztahu mezi Evropou a Islámem v diskursu současnosti, a to ještě v jeho silně redukované podobě, podstata vztahu mezi oběma stranami je přesněji uchopitelná jenom v delším horizontu a tudíž pro masmediální reference v zásadě nedostupná.

Výše zmíněný rámec modernity v Evropě dospěl do stádia tzv., post-moderny, tj. věčně a obsahově zaměřené kritiky na ideály osvícenství, které moderna ani náznakem nedokázala naplnit. To je ovšem svým způsobem druhé dilemma, které objektivně komplikuje mediální obraz prvního dilematu. Media ani při sebevětší snaze o objektivitu popisu nemohou naplnit požadavek tzv. druhé moderny, tj. zkoumat svůj vlastní výkladový rámec na pozadí referencí a zdrojů, které je teprve utvářejí a umožňují jim takto fungovat, ale i umožnit svá sdělení nějak prověřovat na validitu.

Problém ovšem leží již ve zmiňované diferencii vnější – vnitřní, nebo jinými slovy, jak si povšiml Simmel, s nástupem modernity se mění samotný pojem cizince. Tj. pojem s celou řadou kulturních, etnických a dalších konotací. „*V předmoderních kulturách, kde základem širší sociální organizace vždy zůstává lokální komunita, se označení „cizinec“ vztahuje na „celou osobu“ – je to někdo, kdo přichází z venku a je potenciálně podezřelý. Může existovat mnoho okolností, které způsobí, že osoba, která se přistěhuje odjinud do malé komunity, nezíská důvěru členů této komunity, a to ani po mnoha letech života v ní. Je příznačné, že v moderních společnostech naopak s cizinci nejednáme jako s „celými lidmi“ a stejným způsobem. Zvláště v mnoha městských sídlech interagujeme víceméně neustále s lidmi, které buď dobře neznáme, anebo jsme se s nimi nikdy předtím nesetkali – ale tato interakce má formu zběžných kontaktů“.*

(Giddens,A.:1998:76)

V obdobné situaci se nacházíme nyní v případě, že sledujeme vztah Evropy a islámu skrze mediální formy sdělení. Vnímáme je většinou jako zběžné, avšak na rozdíl od všednodenních kontaktů běžné sociální interakce, v případě institucionalizovaného mediálního prostoru, si „*zpětnou vazbu*“, především diferencí vnější a vnitřní ani nemůžeme dopřát. V nejlepším případě takováto sdělení nabývají formu „*zdvořilé nepozornosti*“ s níž operoval již E.Goffman.

Islamizace v médiích zatím probíhá spíše formou nepozorného popisu, a nikoliv snahy o dosažení konsenzuálního pohledu. Bez něj budou i nadále média produkovat prázdná „*simulakra*“ a víceméně okrajové poznámky k hlavnímu tématu. Ten ovšem dosud povětšinou ani neotevřela.

11. Summary

Currently, the media perform a very controversial function, which is still to be evaluated, and it cannot be assumed yet, that the media would be able to react adequately at the state of relations between Europe and Islam. In its quest for objectivity of description, the media are unable to meet the requirement of the so-called Second Modernity, *i.e.*, to investigate their own interpretive framework set behind references and resources, that shape the media and allow them to act as an intermediary between what they refer about, and to whom they refer. All of this somehow without knowing, what brings the possibility of conveying something through communication. It's just a different, more differentiated phase of trying and searching to find the way to the so-called implicit knowledge, by which some discourses are able to emancipate from stereotypical schemas and patterns of coupling, the separation and formation of statements about reality.

Thus, the contemporary commentators of the European and Islamic relations are faced with analogous problems, as the media: *i.e.*, in-compatibility, self-referencing and tacit assumptions of knowledge.

If we already talked about the double differential explanatory schema of Europe and its relation to Islam, we mentioned two essential aspects: The first is forming or founding acts – we can also say self-founding myths of Europe, and the second, not entirely compatible legal, ideological, and religious systems. Basically, these can be called dilemmas, for which there is not exactly easy to find rational solutions.

Bernard Lewis points out very aptly at the first dilemma: *"...the asymmetry (meaning incompatibility of Europe and Islam) is rather apparent. "Europe" is a purely European concept, like the entire geographic system of continents, where Europe has the primacy. Europe invented and created Europe: Europe discovered, named, and in a way created America. A few centuries ago Europe devised Asia and Africa, whose population was up to the 19th century – the age of European world domination – completely unknown to those names, those identities and even those classifications, the Europeans have created for their own purposes, and to their need.*

Islam is not a territory: it is a religion. However, Muslims do not associate "religion" with the same concept Christians have today, or what Christians used to have in the Middle Ages...

For Muslims, Islam is not just a system of faith and piety... Islam is more of life as a whole and its rules include elements of civil and criminal law, and even what we call constitutional right". (cd: p.10-11)

In principle, we can say that the tension between East and West is based more on geohistorical and geopolitical tradition, and is much older than the differences between Islam and Europe.

For our interpretation of the concept of Islamization in the media it means, however, a certain disproportion. While contemporary media report on the relationship between Europe and Islam almost regularly in the discourse of today, and moreover in its highly reduced form, the relation between the two parties is better graspable in the long term only. This makes it, in fact, unavailable for the mass media referencing.

The above mentioned framework of Modernity in Europe has reached a stage of the so-called Post-modernity, *i.e.*, a criticism focused at the form and content of the Enlightenment ideals, which the Modernity could not fulfill by any means. In a way, it is the second dilemma, however, which complicates the media image of the first dilemma. The media cannot, even with the best pursuit of objective description, deliver on the demand of a so-called Second Modernity, *i.e.*, to investigate their own interpretation framework on a background of references and resources, that shape the media and allow them to work.

The problem lies, however, in the aforementioned difference between external–internal. In other words, the very concept of an alien – a concept with a wide range of cultural, ethnic and other connotations – changes with the advent of Modernity, as perceived by Simmel.

"In Pre-modern cultures, where the local community always forms the basis of a wider social organization, the designation of an 'alien' refers to the 'whole person' – it is someone, who comes from outside and is potentially suspect. There may be many factors, that cause a person, who arrives in a small community from somewhere else:

, not to gain trust by the members of this community, even after many years of living in it. It is significant, that in a modern society we are not dealing with aliens as with 'whole people' in the same manner.

Epecially in many urban residences we interact more or less constantly with people who we either do not know well, or have never seen before – but this interaction has a form of cursory contacts."

(Giddens, A.:1998:76)

We are now a similar situation, when we see the relationship between Europe and Islam through media forms of communication. We perceive them in the majority of cases as cursory relations, but in an institutionalized media space – contrasting our everyday normal social interactions – we cannot afford a "*feedback*" based on the outside–inside difference. At best, such communications take the form of "*polite inattention*", with which E. Goffman has already operated.

The Islamization in the media has been progressing more through inattentive description, rather than through the pursuit of a consensual view. Without such a view the media will continue to produce more or less empty simulacra and marginal notes to the main topic, which the media have, however, still largely left unopened.

Keywords:

Islamic, Media, Territory, Social construction of reality, Media construction of Reality, Notion of Ethnics, Notion of Culture of Diversity, Inside – Outside Difference, Modernity, Post-modernity, Media reflection, Culture theory, Social Theory. Forms of communication.

12. Přílohy:

Příloha 1

Ne islamizaci a multikultuře

Švýcarsko je první zemí, kde se místní obyvatelstvo postavilo na odpor proti islamistům.
OFICIÁLNÍ PLAKÁT REFERENDA

4. prosince 2009 Švýcaři v referendu odsouhlasili zákaz staveb dalších minaretů v zemi pod Alpami. Ještě před týdnem byly prý odhady výsledku referenda opačné. Pro zákaz staveb minaretů se vyslovilo 57,5 % voličů a k návrhu zákazu se kladně postavilo 22 z 26 švýcarských kantonů.

Švýcarská vláda není nadšena, ale bude referendum respektovat. Ve Švýcarsku zvítězil názor, že výstavba minaretů, které mají označovat dobyté islámské území, se stavět nebudou. Švýcaři zároveň sdělili, že jsou proti stavbám symbolizujícím expanzivnost a militantnost islámu.

Jeden z muslimských představitelů v historii volně reprodukovane prohlásil: „Pokud nemůžeme dobýt Evropu našimi zbraněmi, dobudeme ji přes dělohy našich žen.“ K tomu postupně dochází. Do Evropy se přistěhovává stále více islamistů a snaží se zde kromě masivní reprodukce dále produkovat své kulturní zvyky. Evropa se tak stává místem islamizace.

Muslimský svět spoléhá na evropskou demokracii, což je právě v arabském světě považováno za zženštilost. Přitom bývá zvykem, že pokud se dostanu do cizí země, měl bych dodržovat tamní zákony a je na mě, pokud tam chci žít, abych se přizpůsobil místním podmínkám.

Bohužel, evropský multikulturalismus hlásá pravý opak, aby se ti, kteří v tomto prostoru žijí po staletí, přizpůsobovali imigrantům, abychom ctili jejich kulturní zvyky a náhodou se nedotkli jejich jemnocitu.

Představme si na okamžik, že by se do nějaké arabské země vystěhovalo několik tisíc křesťanů a chtěli si tam žít podle vlastních zvyklostí. Jak dlouho by trvalo v zemi, kde je náboženství bráno jako základní zákon, než by je nějaká náboženská policie zatkla třeba při procházce po tržišti, kdyby žena podle našich zvyklostí neměla na hlavě šátek a ještě se svým

mužem vedla za ruku? A co teprve, kdyby si křesťanská komunita chtěla postavit chrám s křesťanskými symboly? Také by tam byli místní tak multikulturní jako Evropané?

Islám je militantní náboženství založené na násilí a ponižování žen, i když se levičáci snaží dokázat opak. Samotný islám vznikl až zhruba sedmset let po křesťanství, takže oněch sedmset let rozdílu musí být znát. S trochou nadsázky se dá říct, že islám je teprve ve čtrnáctém století.

V ortodoxních islámských zemích žije prostý lid jako ve středověku, ale silové složky mají ty nejmodernější zbraně. Pokud bude Evropa, zvláště politici, i nadále liknavě přihlížet rozlézáni islámské komunity na svém území se stupňujícími požadavky (nejprve šátky, pak minarety a později přijde šaría), může se snadno stát, že za nějakých dvacet let by mohla být Evropa muslimská. Divoká představa? Nikoli, smutný realistický odhad.

Švýcarsko je první zemí, kde se místní obyvatelstvo postavilo na odpor proti islamistům. OSN chce Švýcarsko dokonce vyšetřovat, jestli je zákaz staveb minaretů v souladu s mezinárodním právem. Pokud se dnes Evropané této islamizaci nepostaví, budou smeteni a tolik prosazovaný evropský multikulturalismus se stane naší zkázou.

Myslíte si snad, že islamisté budou tak tolerantní jako my anebo je pravděpodobnější nastolení islámského práva a pobití bezvěrců?

Příloha 2

Jak diskreditovat odpůrce islamistů a islamizace



25.1.2012 23:47

Základní poučkou v boji proti jakémukoliv protivníkovi, a zvláště v případě mediálního boje, je diskreditace vedoucích kádrů protivníka a jeho mediálních tváří. V případě českého boje proti islamistům či islámu je takovou postavou Valentin Kusák.

Diskreditace vedoucích a mediálních kádrů protivníka je velice stará metoda konkurenčního boje. Je to také strategie mnoha protirevolučních manuálů a velice dobře se dá využít nejen v boji ekonomickém nebo politickém. Osobně vím o několika případech, kdy určití čeští islamisté tuto strategii zvolili pro diskreditaci svých odpůrců. Problémem je skutečnost, že ne na vše co vím má dostatečné důkazy a proto nebudu hovořit o těchto případech diskreditace, ale o reálné ukázce jenž je veřejně dostupná.

Kauza Valentin Kusák

Předseda občanského sdružení Antimešita Valentin Kusák byl v předchozích měsících středem pozornosti českých médií kvůli několika kauzám, které poškodily jak jeho osobu, tak odpůrce islámu a islamizace jako celek. Jako příklad slouží kauza, kdy mu nějaký anonym z emailu připisovanému českému konvertitovi k islámu Lukáši Větrovcovi zaslal výhrůžný mail, pak mu naopak zase nějaký hypotetický muslim nabízel desítky tisíc korun za to, že nebude čelit islamizaci apod. Výsledkem je nejspíše pobavení nejen iniciátoru těchto provokací, ale hlavně poškození odpůrců islámu a islamizace jako celku.

Panu Kusákovi nemůžeme nic vlastně vyčítat, on se prostě choval přirozeně a někdo této jeho přirozenosti chytře využil pro svůj zájem. Nakonec to byl sám pan kusák kdo se definitivně „odstřelil“ zveřejněním svých zdravotních problému, aniž by vlastně toto učinili jeho odpůrci. Výsledkem je stav, kdy jím podávané stížnosti, trestní oznámení apod. Jdou vesměs do odpadkového koše, protože vyšetřované osoby nebo objekty jeho stížnosti se odvolají na jeho nemoc apod.

Pan Kusák správkuje i diskuzi fórum Antimešity na sociální síti Facebook.com a nedávno se stal nejspíše terčem právě dalšího takového to o diskreditaci skrze prakticky nereálnou a nedůvěryhodnou informaci.

Uživatel Facebook.com Ludmila Hlídková napsala na zeď jeho iniciativy tento text. „Dnes mi kamarádka říkala, že prý v Brně islamisti dali na radnici nějakých 200 000,- eur na stavbu jejich mešity. Problém je, že se ztratily. Stát, takže daňoví poplatníci, to musí nahradit. Zatím je to JPP - není to oficiálně potvrzeno.“ (Tj. 24 ledna 2012) Pan Kusák v reakci na tuto informaci napsal: „Hned zítra do brna napíšu. Šlo to na centrální radnici nebo na nějakou a jakou městskou část? Díííík.“ Odkaz.) <https://www.facebook.com/groups/141272222576868/>

Evidentně nelogické tvrzení, že muslimové (islamisté) dali brněnskému magistrátu 50 milionu korun a ten je někde zašantročil lze vnímat buďto jako dosti divnou fámu šířenou mezi obyvatelstvem, nebo rovnou za záměrnou provokaci.

Otázka je: „Provokaci k čemu?“

Pan Valentin Kusák se veřejně prezentuje dostatečně dlouho, aby i málo schopný analytik rozpoznal základní rysy jeho psychiky a metody jeho jednání. I jeho reakce na vložený příspěvek byla podle tohoto schématu. Okamžitě bez jakékoliv otázky o pochybnosti nad tvrzením říká: „Hned zítra do Brna napíšu.“ Jak se budou na radnici tvářit z tohoto dotazu na ztracených 50 milionu korun teda nevím, ale určitě si pana Kusáka zařadí mezi podivíny ... a o to mohlo v této provokaci jít.

Mnozí odpůrci islamistů, islámu či islamizace mají totiž zásadní tendenci podceňovat schopnosti, myšlení a nápaditost dnešních islamistů.

Ti to islamisté to nejsou lidé typu Rohma a jeho nacistických SA, ale spíše typu Reinhard Hendrich a jeho SD. Jsou chytří, záludní a je jejich cílem co nejvíce poškodit své konkurenty.

Obětí jejich nástrah se může stát každý, kdo se staví kriticky vůči jejich iniciativám a aktivitám nebo prostě jen to je pro ně výhodné. Jistě řeknete si možná, že ten člověk zase „vaří z vody“ a islamisté takoví chytráci nejsou. Ok, pak asi tedy věříte tomu, že se na brněnském městském úřadě ztratilo 50 milionu korun, které tam jen tak dali muslimové ...

Příloha 3

Protestuji proti radikálním muslimům v České republice

[Lukáš Lhoťan](#)

Tisková zpráva Lukáše Lhoťana k projevům nenávisti a islámského radikalismu v brněnské mešitě

Po zveřejnění radikálních názorů z pátečních kázání v brněnské mešitě se jejich hlasatel Větrovec [hájí](#) tím, že vlastně sice četl páteční kázání, ale protože nebyl „oficiální“ imám (kazatel), tak je vše v pořádku. Oficiální imám? A kým tedy jsou lidé, co čtou páteční kázání v brněnské mešitě již 12 let? Nebo to si snad může kdokoliv přijít a kázat, co chce, jen když není označen za oficiálního imáma?

„KUP SI SVOU REVOLTU!“

Větrovec se hájí tím, že vlastně za vše může jistý žid Matana Vilnaie, který řekl, že pokud Palestinci nepřestanou s útoky na izraelské civilisty čeká je katastrofa. Hebrejsky použil Matana Vilnaie slovo šoa, které znamená katastrofu, ale v kontextu nacistického vyvražďování židů se používá i jako hebrejský termín pro holocaust. Této jazykové hříčky v překladu využili mnozí islamisté a odpůrci státu Izrael ke kampani, že Izraelci vyhrožují Palestincům holocaustem po vzorů nacistů.

Bohužel zde použili vůči židům a Izraelcům stejný postup, jaký vytýkají islamofobům ve vztahu k islámu a muslimům. Tento jazykový problém ale Větrovec nevysvětlil ani v uvedeném kázání, ale ani teď. Vlastně svaluje vinu za svůj výrok na Matana Vilnaie a Lhoťana, který záznamy kázání zveřejnil.

Větrovcovo tvrzení, že „Vilnaiovo vyjádření kolovalo zahraničními médii v okamžiku pronesení kázání již dostatečně dlouho na to, aby jeho posluchači věděli, na co je činěna narážka“, vnímám spíše jako snahu opravdu svést vinu za jeho názory na izraelského úředníka, protože znám spoustu muslimů z Brna, co chodili v té době do mešity a vůbec je zprávy z blízkého východu příliš nezajímaly.

Vsadím se, že kdybychom i dnes šli a položili brněnským muslimům otázku ohledně Matana Vilnaie a jeho slov o holocaustu, většina by o něm nic nevěděla.

Zde se dostáváme k dalšímu aspektu uvedeného Větrovcova kázání, po skončení tohoto pátečního kázání šli totiž mnozí muslimové za Muneebem Alrawim a stěžovali si mu na to, proč dlouhodobě dovoluje v mešitě takovéto nesmysly a nenávisť, že to je islamistický radikalismus a ne islám. Ještě včera (tj. úterý) mi volal jeden muslim, co toto kázání slyšel, a požádal mně, abych neopomenul toto zdůraznit, že z těmito kázáními (bylo jich mnohem více) oni obyčejní muslimové nesouhlasí.

Větrovcova a Alrawiho argumentace, že vlastně je celý záznam vytržen z kontextu - mohu dodat pouze to, že je to nesmysl a lež. Na webu youtube.com je zveřejněn celý záznam jeho kázání bez jakéhokoliv vytržení a každý si ho může poslechnout [ZDE](#).

Obdobně se musím smát snaze Lukáše Větrovce a Muneeba Alrawiho (předsedy brněnské mešity) svést Větrovcovo kázání a verše z koránu na historický kontext. Je zajímavé, že dokud se na veřejnosti neobjeví informace o jejich názorech, tak o historickém kontextu nehovoří.

Znám Větrovce několik let a vždy přizvukoval Muneebu Alrawimu, Jalalu Atasimu (místopředseda brněnské mešity) v jejich názorech o tom, že dnešní židé jsou zákešní, přetvařují se, chtějí zničit muslimy a islám apod. Vždy argumentovali tím, že korán je věčné slovo Alláha, které je nezměnitelné a jeho „rozsudky“ platí na všechny časy a místa (cituji zhruba jejich argumentaci), vždy tvrdě odmítali a útočili na reformní a liberální muslimy, za jejich snahu učinit z koránu „historickou“ knihu (obdobně jako se dnes staví většina křesťanů a židů k Bibli) a dnes když veřejnost má možnost poznat jejich skutečné názory se ohánějí „historickým kontextem“?

Obdobně jako neonacisté a antisemité se Lukáš Větrovec ohání legálností kritiky sionismu, jistě bylo by to pochopitelné, pokud by nebyl pro něj, i podle jeho vlastních slov, sionistou každý kdo se staví do cesty jediným správným muslimům a jejich zájmům.

Tedy i žid, který se brání rozpínavosti radikálního islámu, nebo usiluje o stejná práva pro židy a Palestince ve státech Izrael a Palestina, je podle jeho interpretace koránu a Mohamedových výroků oprávněným cílem zabíjení. Je to stejné tvrzení jako vyjádřil místopředseda Ústředí muslimských obcí a ředitel islámského centra v Praze Vladimír Sánka, že je oprávněné útočit sebevražedným atentátem na izraelské civilisty. Zatím jen stačí, když se přestěhuje k řece Jordán ...

Rozepsat Větrovcovu argumentaci by bylo na pěkně dlouhý text a nebyl by problém ji vyvrátit a dokázat, že jde jen o snahu zastřít skutečné názory jeho i jeho mentora a celé jejich skupinky, která je oproti skutečným umírněným muslimům v ČR dosti malá.

Já bych chtěl jen závěrem reagovat na Větrovcovu, a nejen jeho, snahu učinit ze všeho odpovědné židy a Lhoťana. Nahrávka byla zveřejněna až teď protože se mi dostala do rukou před krátkou dobou a opravdu nemám tolik času, abych si všechna kázání poslechl rychle. Moc dobře si pamatuji na to, jak jsem organizoval v Brně protesty proti „násilí na blízku“ východě a jak mi za to Lukáš Větrovec a Muneeb Alrawi nadávali, protože jsem veřejně i soukromě řekl, že jde o odpor proti izraelskému a palestinskému násilí a že se zločinů dopouštějí obě strany konfliktu.

Nejsem nadšen z toho jak se mnohdy chovají někteří izraelští politici a je v Izraeli hodně co zlepšovat, ale Izrael je demokratická země v které se svádí nenásilný boj o to, jaká bude jeho budoucnost, stejně jako u nás v ČR, a rozhodně nemohu souhlasit s tím jak se snaží Lukáš Větrovec a další lidé kolem jeho osoby interpretovat vše jako boj správných muslimů proti špatným židům, křesťanům a nepřátelům Alláha – byť ne všem.

Stejně tak i pokus učinit mě osobně „agentem“ islamofobů odkazováním na různé lidi, kteří se vyjadřují kriticky k islamistům a i islámu, je od Lukáše Větrovce velice vtipné, protože on sám udržuje styky s lidmi, které Rakousko kontrarozvědka považuje za podhoubí radikalizace muslimských komunit v Evropě. Bohužel jsem se pokoušel mnoho let, zhruba od roku 2005, umírnit kolektiv kolem brněnské mešity a Islámské nadace v Praze a ukázat české veřejnosti, že muslimové nejsou stejní a ne všichni jsou radikálové a přetvářejí se. Bohužel jsem vždy měl opozici v Lukáši Větrovcovi, Muneebovi Alrawim, Vladimíru Sánkovi a dalších.

Neočekávám, že mně budou tito lidé „milovat“, mluvit o mně pravdu nebo nesnažit se bagatelizovat a čestně přijmout odpovědnost za své názory a pojetí islámu.

Vím, že ještě na mou osobu vylijí hodně lži a nenávisti za to jak budu postupně zveřejňovat zpracované materiály o tom jaká je jejich pravá tvář a vím, že to bude obtížné. Ale je to jediný způsob jak pomoci v konstruktivní diskuzi o probíhající islamizaci Evropy, muslimském přistěhovalectví a pod. A to dříve než díky takovýmto „pravým“ muslimům jako je Lukáš Větrovec a spol. dostanou legitimitu snahy na vyčištění Evropy od všech muslimů.

Doporučuji také poslechnout si toto další páteční kázání z brněnské mešity o tom, že nepřátele Alláha bojují proti islámu propagací demokracie: [ZDE](#). Referovala o něm již před nějakou dobou tisková agentura Mediafax

13. Poznámky: dodatek

1. Důležitým doplňkem reflexe a interpretace sociální konstrukce reality je její všednodenní „provoz“. Berger a Luckmann k tomu dodávají: *„nejdůležitějším prostředkem udržování reality je konverzace. Na jedincův každodenní život můžeme pohlížet jako na neustálé působení konverzačního aparátu, který soustavně udržuje, proměňuje a rekonstruuje jedincovu subjektivní realitu.....*

Když si tuto skutečnost uvědomíme, lépe pochopíme, že každodenní konverzace se z velké části, ne-li celá, podílí na udržování subjektivní reality....Konverzační aparát kromě toho, že neustále realitu udržuje, ji také soustavně proměňuje. Nejrozličnější prvky jsou opouštěny a přidávány, přičemž některé oblasti toho, co je považováno za samozřejmé, jsou oslabovány a jiné posilovány. Proto se subjektivní realita něčeho, o čem se vůbec nemluví, stává mlhovou.“

Berger/ Luckmann: Sociální konstrukce reality: s. 150 – 151.

2. K porozumění logiky systému sociálního jednání a ovšem, i sociální a posléze mediální konstrukce reality N. Luhmann uvádí analogický předpoklad jako Berger s Luckmannem: *„Systém je spuštěn, a orientuje se tudíž zprvu díky otázce, zda partner přijme nebo odmítne komunikaci, nebo při redukci na jednání: zda mu jednání prospěje, nebo ho poškodí.žádný sociální systém by nebyl spuštěn, kdyby ten, kdo začíná s komunikací, nemohl vědět, nebo se nezajímal o to, zda jeho partner na to reaguje negativně či pozitivně.“*

Luhmann: Sociální systémy. s. 133.

3. Autoři blízcí tzv. post-koloniálnímu myšlení nahlízejí konstrukci tzv. východu i z protilehlé strany: *„Orient není Evropě pouze sousedem, je také oblastí, v níž byly její největší, nejbohatší a nejstarší kolonie, je zdrojem jejích civilizací a jazyků:*

kulturním rivalem a v neposlední řadě představuje také jednu z nejhlubších a nejčastějších evropských představ jiného světa, jiné kultury. Orient tak pomáhal Evropu (či Západ) negativně definovat – byl jejím protikladným obrazem, myšlenkou, osobností i zkušeností.“

Said: Orientalismus: s.11

4. K problematice nabytí určité formy panství nepřispívá pouze vzájemný souhlas účastníků politického či právního, náboženského prostoru, stejně tak není prvním hybatelem jejich institucionalizace, ale je to dáno spíše volbou života před rizikem smrti.: *„Společnost panství, nadvlády tedy nezakládá nějakým násilným způsobem a mimoprávně porážka, otroctví, poddanství, ale zakládá ji to, co se stalo během oné porážky, dokonce po bitvě, dokonce po porážce a co je na ni v jistém smyslu nezávislé: to ně o je strach, odevzdání se strachu, odmítnutí životních rizik. Právě toto nastoluje řád suverenity a právní režim absolutní moci. Vůle dát přednost životu před smrtí: právě toto zakládá suverenitu, jež je stejně tak právní a legitimní jako ta, která se ustavila institucionálně a ze vzájemného souhlasu.“*

Foucault: Je třeba bránit společnost. s. 93

5. Média lze chápat především jako součást kulturního průmyslu, avšak tak, jak několikrát stačil zdůraznit Adorno s Horkheimerem, v takovémto druhu průmyslu že každé náročnější formě vědění důsledně předchází: *„Každému logickému spojení, které předpokládá duchovní námahu, se pečlivě předchází.“*

Adorno, Horkheimer: Dialektika osvícenství. s. 138

6. Dosud ne zcela jasné pojetí arabského přístupu ke koncepci rozdílu vnější a vnitřní, tedy difference, tedy zakládajícího rozdílu, který pak následující difference teprve umožňuje, (viz. G. Bateson) a kterou užíváme pro novější fázi zejména evropského a v zásadě i západního myšlení, poněkud komplikuje směšování arabštiny jako jazyka se samotným islámem:

v konečném důsledku pak zastírá reálné difference, tudíž i povahu rozdílu mezi sociální konstrukcí reality a mediální konstrukcí. Řečeno slovy Luhmanna, mezi realitou konstrukce a konstrukcí reality: původ tohoto problému vzhledem ke světu Arabskému ovšem příhodně vyjádřil B. Lewis: *„Tato civilizace, obvykle označována za „arabskou“ nebyla zavedena ani vytvořena vetřelci přicházejícími z pouště, ale vytvořena Egypťany, Syřany, Židy, Řeky a především Peršany....Nebyla ani výhradně muslimská, protože mezi jejími iniciátory bylo mnoho křesťanů, židů a zoroastriánů. Měla islámskou etiku, protože jejím hlavním výrazovým prostředkem byla arabština. Skutečný příspěvek Arabů původní civilizaci, která se vyvinula v jejich říši, spočíval v jejich jazyce.“*

Lewis: The Arabs in History: s. 120

14. Použitá literatura:

- Adorno, T.W. (2001): The Culture Industry. Routledge. London.
- Adorno, T.W., Horkheimer, M. (2009): Dialektika osvícenství. Oikoymenh. Praha.
- Ali S. R. (2011): Islám v křesťanství v Bibli, Islámská nadace v Praze. Praha.
- Arendtová, H. (2011): O revoluci. Oikoymehn. Praha.
- Baudrillard, J. (2001): Dokonalý zločin. Periplum. Olomouc.
- Beck, U. (2007): Vynalézání politiky. Slon. Praha.
- Berger, P.L./Luckmann, N. (1999) : Sociální konstrukce reality. CDK. Brno.
- Cardini F. (2002): EVROPA A ISLÁM. NLN s. r. o. Praha.
- Černý K. (2012): SVĚT POLITICKÉHO ISLÁMU Politické probuzení Blízkého východu. NLN s. r. o. Praha.
- Ferguson N. (2008): VÁLKA SVĚTA Dějiny věku nenávisti. Academia. Praha.
- Foucault, M. (2005): Je třeba bránit společnost. Filosofía. Praha..
- Foucault, M. (1980): Power/Knowledge. Vintage. Stained Editions.
- Jabloňski A. W. a kol. (2006): Politický marketing úvod do teorie a praxe. Barrister & Principal. Brno.
- Khidayer E. (2011): Arabský svět-jiná planeta? Mladá fronta a. s. Praha.
- Kleinová N. (2002): Bez loga. Argo. Praha.
- Lévi-Strauss, C. (2012): Antropologie a problémy moderního světa. Karolinum. Praha.
- Lévi-Strauss, C. (1993): Mýtus a význam. Archa. Bratislava.
- Le Goff, J. (1996): History and Memory. Columbia University Press.

- Lewis, B. (1950): The Arabs in History. HUL. London.
- Luhmann, N. (2006) : Sociální systémy. CDK. Brno.
- Luhmann, N. (2000): The Reality of Massmedia. Stanford University Press.
- Mendel M., Ostřanský B., Rataj T. (2007): Islám v srdci Evropy. Academia. Praha.
- McQuail, D. (1999): Úvod do teorie masové komunikace. Portál. Praha.
- Murphy, R.F.(2008): Úvod do sociální a kulturní antropologie. Slon. Praha.
- Murphy,J.W. (2002): The World of Quantum Culture. Praeger. London.
- Ramonet, I. (2003): Tyranie médií. MF. Praha.
- R.M. Rodríguez.M. (2010): Neexistující Al-Andalus. L.Marek. Brno.
- Said, E.W. (2008): Orientalismus. Paseka. Praha.
- Sarrazin T. (2011): Německo páchá sebe-vraždu, Jak dáváme svou zemi všanc. Academia. Praha.
- Sedláčková L. (2010): Islám v médiích. Nakladatelství Bor. Liberec.
- Vesecký J. (2006): Islamofobie v České republice. Disertační práce FF UK
- Virilio, P. (2004): Informatická bomba. P.Mervart. Č. Kostelec.
- Zakaria F. (2012): Budoucnost svobody, Neliberální demokracie v USA i ve světě. Academia. Praha.
- Volební program KDU-ČSL (2010)

Internetové odkazy:

<http://kohoutovice.kdu.cz/2012/02/sef-lidovcu-umirneny-muslim-ano-radikal-ne/>

<http://www.dsss.cz/program>

<http://m.karlovarskenovinky.cz/zpravy.php?id=a82a0efa-8fc5-102e-862b-0259003513e>

<http://www.delnickelisty.cz/ne-islamizaci-a-multikulture>

<http://lukaslhotan.blog.idnes.cz/c/243027/Jak-diskreditovat-odpurce-islamistu-a-islamizace.html>

<http://www.blisty.cz/art/61424.html>

http://brno.idnes.cz/brnensti-muslimove-se-hadaji-kvuli-stavbe-nove-velke-mesity-plw-/brno-zpravy.aspx?c=A110305_104433_brno-zpravy_pp